

الإنسان في فكر بروتاجوراس



د . سها عبد المنعم (*)

المقدمة:

كان الإنسان ولا يزال محور اهتمام ودراسة لكثير من الباحثين والفلاسفة والمفكرين منذ القدم وحتى الآن. فكل التأملات الفلسفية تقودنا إلى ذلك المخلوق العجيب، الذي خلق الكون كله من أجله وجعله المولى سبحانه وتعالى في خدمته تعظيماً وتكريماً لوضع هذا الموجود في هذا الوجود.

ذلك المخلوق الذي يختلف عن كل الكائنات الحية لأنه أكثر شقاءً، وأعمقها ألماً، وأرهفها حساً. ولعلنا نذكر قصة ديوجينيس الذي رآه في أثينا ممسكاً بمصباح وهو يجوب المدينة ليلاً أو نهاراً حتى إذا ما سئل عما تبحث يا ديوجينيس في ضوء مصباحك أجاب أبحت عن الإنسان.

لذلك ومن هذا المنطلق أثرت أن يكون موضوع بحثي عن الإنسان خاصة عند بروتاجوراس أحد السوفسطائيين وأشهر ممثليهم ذلك الفيلسوف الذي أطلق عليه فيلسوف التنوير اليوناني الذي اتضحت عنده الرعة الإنسانية التي ميزت جماعة السوفسطائيين أحسن تميز وذلك من خلال عبارته الشهيرة "الإنسان مقياس كل شيء" هذه العبارة التي تصدرت كل جوانب فلسفته المعرفية والأخلاقية والسياسية، ثم سأحاول أن أبين أثر هذه العبارة على من جاء بعده وأثرها في المفهوم المعاصر مبينة أيضاً كيف دخلت الفلسفة مع السوفسطائيين طوراً جديداً وكيف اهتم الفكر الفلسفي قبلهم اهتماماً كبيراً بالوجود الخارجي أولاً وآخرها. وكيف معهم وجه النظر إلى الإنسان بوصفه أجدر الكائنات بالدراسة وبوصفه إرادة فعالة تحاول أن تثبت ذاتها في هذا الوجود.

(*) مدرس بقسم الفلسفة - كلية البنات - جامعة عين شمس

فكان للسوفسطائيين الفضل في توجيه النظر إلى الإنسان وذلك قبل سقراط الذي قيل عنه أنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أي أنه هو الذي وجه النظر إلى الإنسان بعد إن كان كل البحث منصّباً على الطبيعة.

والحقيقة كما سأوضحها من خلال بحثي أن النزعة الإنسانية بدأت مع جماعة السوفسطائيين واتضحت بالأخص عند بروتاجوراس. وأنه رغم السليبات الكثيرة التي وجهت إلى السوفسطائيين ورغم العداء الشديد الذي نسب لهم والتشويه الذي لاقوه خاصة من سقراط وأفلاطون وأرسطو إلا أنهم أصحاب حركة تنويرية حقيقية ظهرت من خلالها الثقافة اليونانية في بلاد اليونان.

بداية قبل أن نتناول مفهوم الإنسان في فكر "بروتاجوراس" سوف أتناول هذا المفهوم لغتاً واصطلاحاً.

أولاً مفهوم الإنسان في اللغة:

ان س — (الأنس) البشر والواحد (انس) بالكسر وسكون النون و(انس) يفتحان والجمع (أناس) قال الله تعالى "وأناس كثيرة" وكذا (الاناسية) ويقال للمرأة أيضاً (إنسان) ولا يقال إنسانة، أيضاً تصغير إنسان (انيسان) قال ابن عباس رضي الله عنه إنما سمي إنساناً لأنه عهد إليه فني (الناس) بالضم لغة في (الناس) وهي الأصل و(استأنس) بفلان و(تأنس) به بمعنى و(الأنيس المؤنس) وكل ما يؤنس به وما بالدار (انيس) أي أحد و(انس) بالمد ابصره وانس منه رشداً أيضاً علمه وانس الصوت أيضاً سمعه^(١).

وفي لسان العرب يعني بالإنسان آدم، على نيينا وعليه الصلاة والسلام. وقوله عز وجل: وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً، عني بالإنسان هنا الكافر، ويدل على ذلك قوله عز وجل: ويحاول الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق، هذا قول الزجاج، فإن قيل: وهل يجادل غير الإنسان؟ قيل: قد جادل إبليس وكل من يعقل من الملائكة، والجن تجادل، لكن الإنسان أكثر جدلاً، والجمع الناس، مذكر. وفي التزويل يا أيها الناس. وقد يؤنث على معنى القبيلة أو الطائفة^(٢).

(١) انظر/ الشيخ الإمام محمد ابن أبي بكر بن عبد القادر الرقزي/ مختار الصحاح/ غني بترتيبه محمود خاطر بك / ص ٢٨ مطبع الأميرية سنة ١٩٣٧.

(٢) انظر ابن منظور/ لسان العرب / تحقيق عبد الله على الكبير / ص ٢١٣ / دار المعارف.

ثانياً مفهوم الإنسان في الاصطلاح:

قبل الإنسان الأعلى surhomme , superman:

هو عند جمهور الفلاسفة هو الحيوان الناطق، ولكن ليس انساناً بأنه حيوان أو ناطق أو مائت أو أي شيء آخر، بل إنه مع حيوانيته ناطق (ابن سينا - نجاة) ويحتاج أن يكون جوهراً، ويكون له امتداد في ابعاض، تفرض منه طولاً وعرضاً وعمقاً وأن يكون مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه يحتذى بها ويتحرك بالإرادة، فإذا التأم جميع هذا. حصل من حملتها ذات واحدة هي ذات الإنسان^(١) أما نيتشيه فيعني به إنسان المستقبل وهو الغاية المرموقة من التطور. ويتميز الإنسان الأعلى بأنه خالق القيم.

إنسان كامل (Man perfect):

١- عند الجرجاني هو "الجامع لجميع العوالم: الإلهية والكونية، الكلية والجزئية" وهو عند التهانوي محمد صلى الله عليه وآله وسلم تأدياً لمقامه الأعلى. وهو عند ابن عربي صورة دقيقة كاملة من الله، وهو لهذا خليفته على الأرض. ويرى عبد الرحمن بدوي أن فكرة الإنسان الكامل تناظر في الوجودية فكرة الأوجد نحتها تحتل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفي الكامل في التصوف الإسلامي^(٢).

هذا هو مفهوم الإنسان في اللغة والاصطلاح، أما مفهومه عند أكبر ممثلي السفسطائية وأشهرهم يتضح ما يلي:

بروتاجوراس (٣)

(١) انظر / عبد المنعم الحفني / المعجم الفلسفي / ص ٣٣ / الدار الشرقية سنة ١٩٩٠.

(٢) انظر / مراد وهبه / المعجم الفلسفي معجم المصطلحات الفلسفية ص ١١٠ / دار قباء للطباعة والنشر.

(٣) بروتاجوراس: ولد في إبييرا (٤٨٠ - ٤١٠) يعد من أشهر السفسطائيين وأول سفسطائي محترف. كان ينقل من مدينة إلى مدينة في اليونان بغرض التدريس مقابل المال. وكان يأخذ على عاتقه مهمة تدريب الشباب على فن السياسة وكان معروفاً في أثينا.

Encyclopedia of philosophy / P. 505, london and new york.

كان بروتاجوراس شخصية أساسية في محاوراة أفلاطون بروتاجوراس. تدور فلسفته حول عبارته الشهيرة "الإنسان مقياس كل شيء" هذه العبارة التي تؤكد على النسبية الفردية لكل المدركات الحسية وكل الآراء. كان صديق لبركليز وعهد إليه بركليز ينتظر الديمقراطية اليونانية، وهو القائل فيما تختص الآلهة "لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودين أو غير موجودين". واتهم لذلك بالإلحاد، وحكم عليه بالإعدام، ولكنه هرب ومات غرقاً أثناء فراره

أرسى بروتاجوراس، زعيم السوفسطائيين وإمامهم، قواعد الشك حينما قال عبارته المشهورة " الإنسان مقياس كل شيء" والمعنى الدقيق الذي تنطوي عليه هذه العبارة هو أنه لا يمكن الوصول إلى أية حقيقة ثابتة ومطلقة، سواء في مجال المعرفة أو الأخلاق أو أي شيء آخر،

Encyclopaedia, Britannica, volume. 18,P. 649, first published in 1768.

أيضا انظر د/ عبد المنعم الحفني / موسوعة الفلسفة والفلاسفة / ص ٢٨٤.

كتبه ونصوصه

لسبروتا جوراس كتب كثيرة أهمها كتاب عن "الحقيقة" وهو الذي قال في افتتاحه: "الإنسان مقياس الأشياء جميعا" وبقيت بعض النصوص من كتابه عن "الآلهة" وله كتب أخرى يذكر اسماءها ديوجين لايرتوس، منها الحجة الكبرى، وفي الحجج المتناقضة، وفي الوجود وهو الذي يزعمون أن أفلاطون اقتبس أول الجمهورية منه، وفي الرياضيات، وفي أصل البناء الاجتماعي، وفي الطمع، وفي الفضائل، وفي أخطاء البشر، وفي الدساتير.

غير أن النصوص الباقية قليلة جدا، وليس أمامنا صورة وافية لآرائه إلا محاورات أفلاطون، ولذلك ينقسم المؤرخون في أمره قسمين: أحدهما يعتمد على النصوص السيرة الباقية ويقم عليها فلسفته، والفريق الثاني يعتمد على محاورات أفلاطون، أن النصوص غير كافية وهذه هي ترجمة بعض النصوص عن كتاب فريمان.

١- [عن كتاب الحقيقة أو "الحجج النافية"] الإنسان مقياس الأشياء جميعا. فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس وجود ما لا يوجد منها.

٢- [عن كتاب "في الوجود"] قال فريريوس لم يتبق من كتابات السابقين على أفلاطون إلا عبارات قليلة، ولو بقي منها أكثر من ذلك فقد يمكن أن تكشف عنده سرقات أكثر. مهما يكن من شيء. ففي الموضوع الذي كنت أقرأ فيه كتاب بروتاجوراس "في الوجود" رأيت أن الحجة التي يسوقها ضد أولئك الذين يجعلون الوجود واحدا هي العبارات النافية نفسها التي يستعملها أفلاطون ذلك إني أخذت أوزان بينهما لفظة لفظة.

٣- [من كتاب بعنوان "العقل الكبير"] يحتاج التعليم إلى الموهبة والممارسة. ويجب أن يبدأ التعليم من الصغر.

٤- [من كتاب في "الآلهة"] لا أستطيع أن أعلم إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيبتها ما هي، لأن أمورا كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة: غموض الموضوع، وقصر العمر.

فنحن لا نستطيع تكوين نظرية كاملة من هذه النصوص أما اتهام فريريوس فيبدو أنه لا يستند إلى أساس، فقد كانت كتب بروتاجوراس متداولة في زمان أفلاطون، ولم يكن يستطيع أن يسرق منها دون أن يكتشف أمره، فضلا عن أن أفلاطون ليس الفيلسوف المغفور الذي يعتمد في فلسفته على غيره.

وقد اعترف ببعض ونقدها، ففي محاوره ثينيا توس يذكر افتتاح كتابه عن "الحقيقة" الإنسان مقياس الأشياء جميعا، ويحكي على لسان سقراط انتقاد هذه النظرية يقول سقراط: إني معجب بمذهبه القائل بأن ما يظهر هو حق بالنسبة لكل شخص يظهر له ذلك، ولكنني اتعجب لماذا لم يستهل كتابه "في الحقيقة" بعبارة أخرى هي أن الخنزير أو القرد أو أي حيوان آخر يمتاز بالإحساس مقياس الأشياء جميعها.

انظر/ د. أحمد فؤاد الأهواني / فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط / ص ٢٦٣: ٢٦٥ دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي سنة ١٩٥٤.

إنما يتكون كل الحقائق نسبية جزئية متغيرة مرتبطة بزمان أصحابهم ومكانهم ومتغيرة بتغير ظروفهم وأحوالهم^(١).

هذا ما عبرت عنه جماعة السوفسطائيين تعبيراً قوياً من خلال نظرياتهم السياسية والأخلاقية والستروبية. وبما أن بروتاجوراس أشهر ممثليها فلقد أصبح الفرد معياراً للحقائق ومقياساً للقيم وبالتالي أصبحت الحقائق جزئية ونسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة^(٢). وهذا ما بدا واضحاً من خلال مذهبه الفلسفي ولنبداً باستعراض مذهبه وبيان أثر هذه العبارة على جوانب فلسفته.

نظرية المعرفة عند بروتاجوراس:

بدأ بروتاجوراس من مذهب هرقليطي، ولكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلان، فقال بروتاجوراس أن الطبيعة كلها في تغير دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شيء صفة معينة. بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هي انتقالها من الضد إلى الضد لذلك فإن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد من دون أن يوجد الآخر والإحساس يتم حينئذ دائماً أبداً من الشئين المتضادتين اللذين هما انفعال وفعل — فالإحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر^(٣).

ويكمل د/ عبد الرحمن بدوي هذه العبارة بأن الإحساس تبعاً لهذا متغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته، والصفات المختلفة هي من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجود حقيقياً في الخارج، وتبعاً لهذا فالمعرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم، ومن هنا قال بروتاجوراس قولته المشهورة: الإنسان مقياس كل شيء، ما هو موجود بوصفه غير موجوداً، وما هو غير موجود بوصفه موجوداً^(٤).

إذن من هنا نجد أن الحقيقة من وجهة نظر بروتاجوراس ليس لها وجود خارج ذاتها أي ليس لها وجود موضوعي فالإنسان هو الذي يحدد وجودها حسب مقياسه الحس.

(١) انظر د. عبد الرحمن بدوي / ربيع الفكر اليوناني / ص ١٧٥.

(٢) انظر د. حسين علي / ما الفلسفة / ص ١٣٦ / مكتبة الأنجلو الحديثة سنة ١٩٩١.

(٣) د/ عبد الرحمن بدوي / ربيع الفكر اليوناني / ص ١٧٥.

(٤) انظر / المرجع السابق ص ١٧٦.

ولكن إذا تساؤلنا: ماذا يقصد بروتاجوراس من قوله الإنسان هنا؟ يقصد بها كل فرد على حده، وتبعاً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الآخر؟ أم يقصد بالإنسان الإنسانية، وتبعاً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن، وأن ليس لها وجود حقيقي في الخارج بمعنى الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل؟ الحقيقة أن بروتاجوراس يقصد بالإنسان هو الإنسان الفرد. ولا يقصد بالإنسان البشرية على الإطلاق، فهو يرى أن كل إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له، وليست هناك حقيقة سوى احساسات وانطباعات كل إنسان. وما يبدو صادقاً بالنسبة لك صادق بالنسبة لك^(١) إذن جعل بروتاجوراس الإنسان هو المعيار في حكمه على كل شيء فجعل العقل الإنساني الحر هو الأوحى في المعرفة وفي الأخلاق وفي السياسة. ومن ثم نادى بنوع من الفلسفة الآنية Solipsism^(٢) التي يجعل الذات المدركة هي كل شيء على نحو ما سوف يقول ذلك بركلي^(٣) حديثاً فكل ما يشعر به الفرد أو يعتقده يكون صحيحاً بالنسبة له. فلم تعد الطبيعة كما كانت من قبل هي معيار الحقيقة والخير. وكان هدف بروتاجوراس من هذا تحقيق السيادة للإنسان المفعم بالمعارف على مقدرات وجوده. بحيث تكون القوانين والعادات الملائمة لطبيعة الإنسان هي المتحكمة في شئونه لا التقاليد والخرافات من أي نوع خاصة لو عرفنا أن كلمة الأشياء الواردة في شعاره كانت تشمل إلى جانب الأشياء الخارجية كل القيم أيضاً والتقاليد والقوانين على حد قول أرسطو.^(٤)

(١) انظر المرجع السابق ص ١٧٦.

(٢) الفلسفة ١- الآنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس (ابن رشد تهافت ٢)

٢- الآنية التي هي عبارة عن الوجود غير الماهية "الغزالي: مقاصد ٣٠" انظر يوسف كرم / مراد وهبه / يوسف شلاله المعجم الفلسفي / ص ٢٧.

(٣) جورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) أيرلندي من أصل إنجليزي. ولد بكيلكنسي بأيرلندا، وتعلم بترينيتي. وتدرج في مناصب الكنيسة حتى عين أسقف لكلوين، أهم كتبه محاولة نظر نظرية جديدة في الرؤية (١٧٠٩)، وبحث في أصول المعرفة الإنسانية انظر د/ عبد المنعم الحفني / موسوعة الفلسفة والفلاسفة / ص ٢٥١.

(٤) انظر / د. محمود مراد / الحرية في الفلسفة اليونانية / ص ٢٩٥ / دار الوفاء للطباعة والنشر (د.ت.).

فكان هذا الشعار البروتاجوري بذلك تجسيدا لحرية الإرادة الإنسانية — كما يقول ولترستيس ينكر فيه بروتاجوراس وجود الصدق الموضوعي الخارجي المستقل عن ذات الفرد المدركة، إذ تركز الحقيقة، والخير والعدل كلها — في رأي السوفسطائيين — على إرادة الإنسان الواعية الحرة. فكانت جدارة السوفسطائيين الفلسفية إذن تتمثل في اعترافهم لأول مرة — في رأي البعض — بحق الفاعل "فلا يجب أن تتجبر في الإنسان العاقل السلطة والعادات والتراث، ولا يجب أن يخضع بالعنف لعقائد مفروضة عليه من مصدر خارجي فليس هناك فرد له حق القول "أنك يجب أن تعتقد في كذا" وذلك لأنني ككائن عاقل لي الحق الكامل في استخدام عقلي والحكم على الأمور بنفسي^(١).

ويتضح لي من خلال هذا، التجسيد الواضح والصريح لحرية الإرادة الإنسانية والتأكيد على مسئولية الفرد الكاملة عن أفعاله واختياراته هذه الحرية التي تفرد بها جماعة السوفسطائيين دون غيرهم من اليونان.

وقد أورد بروتاجوراس تفسير لهذا من خلال التفرقة بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية فمثلا: أنني أنظر الآن إلى هذا المكتب والمفكر فيه، (أنا) فاعل الفكر والمكتب هو الموضوع الفكر بصفة عامة الفاعل هو الذي يفكر والموضوع هو ما يجري التفكير فيه. ومن ثم فإن معنى التفرقة بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية واضح أن انطباعي الشخصي قد يكون أن الأرض مسطحة ولكن الحقيقة أنها مستديرة وعندما أكون سائر في الصحراء وقد أتعرض للسراب وأظن أنه ماء أمامي، هذا هو انطباعي الذاتي والحقيقة الموضوعية هي أنه لا يوجد شيء سوى الرمل، أن الحقيقة الموضوعية شيء له وجود خاص به، مستقل عني ولا يهم ما أفكر فيه أو ما تفكر فيه أنت، لا يهم ما أريد وما تريد أنت فالحقيقة هي على نحو ما هي عليه، وعلينا أن نتطابق مع الحقيقة^(٢).

يرى ولترستيس أن هناك خطأً للسوفسطائيين هنا هو أنهم وهم يعترفون بحق الذات أو الفاعل ينسون بالمرة ويتجاهلون تماما (حق الموضوع). فالحقيقة لها وجود موضوعي وهي على ما هي عليه سواء أمنت بهذا أم لا^(٣).

(١) انظر / ولترستيس / تاريخ الفلسفة اليونانية / ص ١٠٩.

(٢) انظر/ د. عبد الرحمن بدوي / ربيع الفكر اليوناني / ص ١٧٦.

(٣) انظر ولترستيس / تاريخ الفلسفة اليونانية / ترجمة د/ مجاهد عبد المنعم مجاهد / ص ١٠٩.

وبناء على ما سبق من مقدمات يرى السوفسطائيون أنه لا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته لا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو يوصف بالضبط لأن كل شيء في تحول مستمر. فمدرسا كانا الحسية موجودة على النحو الذي نحسها به وما لا نحسها فليس بوجوده.^(١)

ويمكننا أن نستخلص من هذا عدة أحكام تضمنها مذهب بروتاجوراس. الأول: أن الحقيقة المطلقة غير موجودة، وقد حل محلها حقائق تعدد بتعدد الأشخاص وأحوالهم المختلفة.

الثاني: أنه يمتنع وقوع الخطأ، ولا يمكن أن نتصور في شيء ما خلاف ما نتصوره عليه في وقت ما.

والثالث: أن الفرد مقياس الخير والشر والضر والنفع والعدل والظلم.

وكثيرا ما يقال — خطأ — عن مبدأ بروتاجوراس هذا القائل بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، أنه مبدأ ينتهي إلى هدم التقاليد والعقائد، لأن كل فرد من الناس سيذهب مذهبه دون أن تكون هنالك الحقيقة الموضوعية الواحدة التي يلتقي عندها الجميع، وواضح أن هذه النتيجة لا تلزم عن مقدماتها. بل على عكس ذلك ما قاله بروتاجوراس نفسه، من أنه ما دام اتفاق الناس مستحيلا بالرجوع. إذن فلا مناص في حياتنا العلمية من الأخذ بالنفع كما تقرره أغلبية الآراء، لما كانت التقاليد هي التعبير عن رأي الأغلبية، فالأخذ بها أنفع اجتماعيا من الخروج عليها^(٢) وهذا ما اتبعه المذهب البرهمني فيما بعد فهو يعد أحدث صور النسبية وأكثرها إثارة للاهتمام. فبروتاجوراس كان من الرواد المهيمين الذين مهدوا لها ولكن من الحقيقي كذلك أن البرهمانية لم تظهر في أوضح صورة لها إلا في نهاية القرن الماضي^(٣).

ونظرية الحقيقة عند نيتشه^(٤) تحمل شيئا واضحا للنظرية البرهمانية وقد لخص "جان فال" هذه النظرية "إن المرء يحكم على الشيء بأنه حقيقي، ويكون في مسلكه سائرا في الاتجاه

(١) انظر / د. محمد بيسار / الفلسفة اليونانية / مقدمات ومذاهب / ص ٧٢ / دار الكتاب اللبناني / بيروت / ص ١٩٧٣.

(٢) انظر / المرجع السابق / ص ٧٢.

(٣) انظر / د. ماهر عبد القادر / محاضرات في المقدمات الفلسفية (مذاهب) ج ١ ص ٤١ دار المعرفة الجامعية.

(٤) نيتشه: (١٨٤٤ - ١٩٠٠) من كبار الأدباء الألمان، وفيلسوف يجيء ترتيبه الثالث بعد كمنط وهيجل في سلم تفلسفة الألمان انظم / د. عبد المنعم الحفني / موسوعة الفلسفة والفلسفة ص ١٤٧٣.

الصحيح، حينما يقول أو يفعل - بإزاء موقف خارجي ما - شيئاً لا يتعارض مع ذلك في الموقف، ويكون بينه وبين الموقف صلة معينة، فغياب البطلان والريف، ووجود علاقة معينة مع الشيء، قوام الحقيقة" فالحقائق من خلق الإنسان، ومقياس صحة الأفكار هو نفعها أو صلاحيتها للعمل، ومن هنا تغيرت الحقائق بتغير المواقف وما يصلح لكل منها، واختفت الحقيقة الثابتة، فإذا أدركنا مدى تحمس نيتشه في الدفاع عن الحقيقة النسبية، وتأكيده أن الحقيقة هي ما ينفع الحياة، بل هي خطأ وبطلان ثبت نفعه، وبأن الحياة هي أساس الحقيقة ومصدرها الوحيد^(١)، فعندئذ يتبين لنا مدى التشابه بين آراء نيتشه وبين المذهب الذي عرف من بعده باسم البرجماتيزم^(٢).

يبالغ نيتشه في تقدير أهمية الفاعلية الإنسانية، حتى تغدو تلك الفاعلية "خالقة" للحقيقة. وهنا يتبدى العنصر المثالي في تفكيره بوضوح. ذلك لأن الحقيقة تعتمد على الإنسان في "كتفها" أكثر مما تعتمد عليه في خلقها من جديد. وفي الوصول إلى أية حقيقة بتضافر العنصر الإنساني مع العنصر الواقعي، وما كانت المثالية في أساسها إلا محاولة للقضاء على هذا العنصر الأخير. وعلى ذلك، فمن أخطر النتائج التي تتعرض لها الفلسفات التي تبالغ في تقدير أهمية الفاعلية الإنسانية، أنها تنتهي إلى نوع من الذاتية في فهمها للحقيقة، وقد لا تكون هذه ذاتية فردية، بل ذاتية متعلقة بالنوع الإنساني عامة.^(٣)

وهذا ما بدا واضحاً عند السوفسطائيين وإن كانت ذاتيتهم تصنف ذاتية فردية على عكس ذاتية نيتشه المتعلقة بالنوع الإنساني ككل.

نعود مرة أخرى إلى عبارة بروتاجوراس "الإنسان مقياس كل شيء" لنجد أن هذه العبارة قد تعرضت للنقد الشديد من سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو.

(١) انظر / د. فؤاد زكريا / نيتشه / ص ٣٦، ٣٧ / دار المعارف (د.ت.).

(٢) البرجماتيزم Pragmatism التي لا تريد أن تعترف بحقيقة في ذاتها مستقلة عن الإنسان، بل الحقيقة عندها هي ما يكون نافعا في الحياة العملية - قريبة الشبه جداً بتعاليم السوفسطائيين، ولسنا نخطئ إذا قلنا إنها سوفسطائية العصر الحديث، تحاول أن تتخذ من الإنسان مقياساً لكل شيء، وكل الفرق بينهما، وبين سوفسطائية بروتاجوراس هو فرق في معنى "الإنسان"، فكان بروتاجوراس يعني به الفرد، ومذهب البرجماتيزم اليوم يريد به الإنسانية كلها / انظر د. أحمد أمين / ذكي نجيب محمود / قصة الفلسفة اليونانية / ص ١٠٧ / مطبعة لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٤٩.

(٣) انظر / د. فؤاد زكريا / نيتشه / ص ٦٢.

فلقد رأي سقراط أن هذه العبارة "الإنسان مقياس كل شيء" أذ على هذه القضية تسهدم كل معرفة ويقضي على كل حقائق ثابتة ومطلقة وبذلك يتعذر قيام العلم^(١) وهذا ما سنجده واضحا في محاوره أفلاطون التي تحمل اسم ثينياتس، جرى الحوار بين هذا الشخص وبين سقراط حول المعرفة على هذا النحو.

سقراط: أعود فألتقي السؤال مرة ثانية "ما هي المعرفة؟" ولا تقل إنك لا تعرف
ثينياتس: ان ذلك الذي يعرف، يدرك الحس ما يعرف، وعلى هذا فالمعرفة هي الإدراك المحسوس (Perception)

سقراط: لقد أعلنت نفسك على مذهب في غاية الأهمية في المعرفة: الواقع أن هذا هو رأي بروتاجوراس وقد عبر عنه بنحو آخر. فهو القائل: الإنسان مقياس الأشياء جميعا هل قرأت له؟

ثينياتس: نعم قرأت وأعدت.
سقراط: أليس هو القائل؛ الأشياء بالنسبة لك هي كما تبدو لك، وبالنسبة لي كما تبدو لي، وأنت وأنا إنسان.

ثينياتس: نعم إنه يقول ذلك.
سقراط: لا يجدر بالحكيم أن ينطق باطلا. دعنا نحاول فهمه، هذه رياح قب فبعضنا يشعر بالبرد، ولا يشعر البعض الآخر، وقد يحس أحدنا أن البرد خفيف ويحس الآخر أنه شديد.
ثينياتس: هذا صحيح.

سقراط: والأن هل الرياح، إذا نظرنا إليها، لا بالنسبة إلينا، بل في ذاتها. باردة أو غير باردة؟ أم هل نقول مع بروتاجوراس: إن الرياح باردة لمن يحس بها كذلك وغير باردة لمن لا يحس ببرودتها؟

ثينياتس: ربما يكون ذلك
سقراط: ألا تظهر للواحد على نحو معين وللآخر على نحو آخر.
ثينياتس: أجل.

سقراط: وأن تظهر له، ألا تعني أنه يحس بها؟

(١) انظر / بروتاجوراس / ترجمة إلى الإنجليزية / بنيامين جوديت ترجمة ودراسة محمد كمال الدين علي يوسف / راجعها د. محمد صقر خلفا / ص ٢٨ / د.ت.

ثينياتس: بالفعل.

سقراط: فالمظهر والإحساس شيء واحد وهذا ينطبق في حالة الإحساس بالحرارة أو ما شابهها من حالات أخرى، فكما يحس كل واحد تكون الأشياء بالنسبة له.

ثينياتس: هذا مرجح.

سقراط: فليس هناك إذن من إحساس إلا بما هو موجود، وما دام الإحساس علماً فهو غير خاطئ.

ثينياتس: هذا هو ما يبدو^(١)

ولكن هذه النظرة إلى المعرفة، فضلاً عن أنها سطحية جداً، فإنها تأخذ بأول درجة من درجات المعرفة الحسية، وتعتمد عليها الاعتماد كله في تفسير حقائق الوجود. ولهذا أمعن سقراط النظر في أصل المعرفة، وهل الإنسان مقياس الأشياء كما يقول "بروتاجوراس"؟ وهل الإحساس هو مصدر المعرفة؟ وهل المعرفة بأسرها جزئية فقط؟ أم هناك معرفة كلية مستقلة عما يراه زيد أو عمرو؟

وقد انتقد سقراط في الحوار الذي سقناه رأي بروتاجوراس بقوله "إن جميع الأشياء تصبح نسبية ولن تستطيع أن تسمى شيئاً ما وتصفه بأن يكون كبيراً أو صغيراً، ثقيلاً أو خفيفاً، لأن الكبير يصبح صغيراً ويتحول الثقيل خفيفاً".^(٢)

ونسبية بروتاجوراس ترجع أو هي نتيجة لأفكاره الديمقراطية وما هو بارز في هذا الصدد حديثه عن أصل المجتمع الإنساني عن طريق استخدام شكل الأسطورة وقد أعاد ذلك أفلاطون في محاوره "بروتاجوراس" وفي رأي بروتاجوراس أن هبات برومئوس الأصلية (الفنون الميكانيكية لهفستوس وأثينا ومعها النار) وهبات زيوس اللاحقة (التوقير والعدالة لإنقاذ الجنس البشري من الانقراض الذاتي بسبب الحاجة إلى فن الحكم) هي ملكية مشتركة لكل الناس، ولذلك يشترك كل الناس في الحكمة والفضيلة وهم في المبدأ متساوون. فكانت هذه المفاهيم الأخلاقية الأبستمولوجية في الحقيقة أنه انعكاساً لمعتقدات بروتاجوراس الديمقراطية^(٣) أما

(١) انظر / محاوره لأفلاطون / ثينياتس أو عن العلم / ترجمة د. أميرة حلمي مطر / ص ٤٦ - ٤٧ / الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٧٣.

(٢) انظر / د. أحمد فؤاد الأهواني / معاني الفلسفة / ص ١١٩ / دار إحياء الكتب العربية / سنة ١٩٤٧.

(٣) انظر / ف.س. ترسيان / الفكر السياسي في اليونان القديمة / ترجمة حنا عبود / ص ٧٥، ٧٦ / الأهالي.

أفلاطون فقد نقد هذه العبارة في أكثر من موضع في محاوراته العديدة، وخاصة في تلك التي وضعها عن السفسطائية مثل محاورات "بروتاجوراس" و "جورجياس" و "السفسطائي"^(١) ففي محاوره السفسطائي مثلاً عرف السفسطائي بأنه تاجر يتجر بالتعليم تجارة جملة أو توزيع، وهذا ورد في التعريف الثاني والثالث والرابع وقد وصفهم أفلاطون بمن يترددون من مدينة إلى أخرى يشترتون ويبيعون بيع تفصيل شتى أنواع التعاليم، وهم لا يعلمون هل بضاعتهم صالحة أو فاسدة^(٢) ففلسفتهم تهدف إلى غرض عملي، أما الفلسفة الحقيقية فهي التي تلتبس المعرفة لذاها دون غاية أو منفعة وقد نقدها أيضاً أفلاطون من حيث الإدراك والحس. فقال بأن الحواس تحمل أيضاً ادراكات متناقضة، واستحالة التعليم والحوار وبطلان الأدلة والبراهين، ولو كانت الحواس سبيلاً للمعرفة لشارك الحيوان الإنسان في إدراك الحقيقة، ولكن مقياس كل شيء^(٣). كذلك نقد أفلاطون بروتاجوراس لقوله بنسبية المعرفة من شخص لآخر وعلل ذلك بأن الثبات إذا انعدم، انعدمته الحقيقة أو تعددت وقد حمل أفلاطون على السفسطائية أيضاً في مبدأ الشك المطلق الذي تأخذ به إذ أن للشك عنده أربعة عيوب هي:

- ١- أن الشك يدل على جهل الفرد بما يرى.
 - ٢- أنه يدل على الخداع الفرد بسهولة إذ الحواس تخطئ أحياناً.
 - ٣- يدل على تناقض النفس البشرية من شخص لآخر.
 - ٤- عدم إمكان إثبات شيء على الإطلاق وضياح الحقيقة عن هذا الطريق.
- وفي رأي أفلاطون أن الحقيقة هي في الثبات لا في غيرها من شخص لآخر وأن الإنسان ليس مقياس نفسه^(٤).

وإذا كان نقد أفلاطون موضوعي وهادف فلا غبار عليه في شيء، ولكن إذا وصل نقد أفلاطون للسفسطائيين الحد الذي يصل فيه إلى تشويه حسناتهم والافتراء عليهم بالكذب، كما حدث في محاوره بوتيديموس، ففي هذه الفقرة الآتية التي يهزل فيها أفلاطون بعض الشيء، ومنها يحاول سوفسطائيان، وهما ديونيسودورس وبوتيديموس أن يريكا رجلاً ساذجاً اسمه كلسيبوس، ويبدأ الحوار ديونيسودورس

(١) انظر / محاوره أفلاطون بروتاجوراس / ص ٢٨.
 (٢) انظر / أفلاطون / السفسطائي / تحقيق وتقديم / أوغست ديبس / ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة / ص ١٢ / دمشق / سنة ١٩٦٩.
 (٣) انظر / محاوره أفلاطون / بروتاجوراس / ص ٢٨.
 (٤) انظر / أفلاطون / السفسطائي / ص ٢٨.

- إنك تقول أن لديك كلباً؟
- فأجاب كلسيوس: نعم وهو كلب فظيع.
- وللكلب جراء؟
- نعم، والجراء شديد الشبه به.
- والكلب أبو الجراء؟
- نعم، فلست أشك في أني رأيته يلتقي مع أم الجراء.
- أليس الكلب كلبك؟
- نعم ولا شك في ذلك.
- إذن فهو والد، وهولك، فينتج عن ذلك أنه أبوك وأن الجراء أخوتك.

إن الكراهية التي تعرض لها السوفسطائيون، لا من غمار الناس وحدهم، بل من أفلاطون وسائر الفلاسفة اللاحقين، كانت ترجع إلى حد ما — ولو أنه يستحيل أن نحدد إلى أي حد كان ذلك — ترجع إلى تفوقهم العقلي. إن البحث عن الحقيقة حين يصدر عن إخلاص تام، لا بد أن يغض النظر عن الاعتبارات الخلقية، فليس في استطاعتنا أن نقدر مقدماً أن معين الحقيقة التي نسعى وراءها ستجيء مؤيدة لأهواء الناس مجتمع ما.^(١)

أما أرسطو (٣٨٥ — ٣٢٢ ق.م) فقد تعرضت السوفسطائية للنقد أيضاً من قبله، حيث نقد السفسطائية على قولها بالنسبة في المعرفة والأخلاق، وقال بأن الأشياء ليست كلها محسوسات وأن الضدين قد يجتمعان لشيء واحد — وفي آن واحد، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة، فإما إذا كانا ساخنًا بالفعل فهو ساخن بالقوة في آن واحد^(٢) أيضاً ينتقد أرسطو المعرفة القائمة على الحواس لمخالفتها مبدأ العقل الأساسي، وهو مبدأ عدم التناقض. فالمعرفة اليقينية عن أرسطو مستمدة من المبادئ العقلية البينة بذاتها. أما الوجود بما هو موجود. فلا يلمس من المحسوسات لأنها متغيرة والعلم بهذا الوجود الحقيقي هو العلم بالماهية لا بالعوارض المتغيرة والصفات المدركة بالحواس.

وقد كان بروتاجوراس يعارض الإيلية. تلك المدرسة التي أرادت نفي الحركة والتغير بالحجج العقلية، كما رأينا عند زينون ومليسيوس. فجاء بروتاجوراس وأراد أن يثبت أن

(١) انظر / برتراند رسل / تاريخ الفلسفة الغربية / ترجمة ذكي نجيب محمود / د. أحمد

أمين / ج ١ ص ١٣٢، ١٣١ / سنة ١٩٧٨.

(٢) انظر / محاوراة أفلاطون بروتاجوراس / ص ٢٩.

الحجتين المتقابلتين صحيحتان معاً، وجعل عنوان كتابه له كذلك ونقل عن فرفيوس فقال: إنه أول من ذهب إلى وجود حجتين متناقضتين ككل شيء. ومن أجل ذلك انبرى له أرسطو يسفه رأيه على أساس مخالفته مبدأ عدم التناقض، وهو مبدأ عقلي بديهي^(١).

أيضاً وضع أرسطو كتاب بعنوان "تبكيث السفسطائية" للرد على السوفسطائيين الذين كانوا حقيقة واقعة في زمانه، وبين فيه وجوه الأغاليط والتمويهات كيف تقع ومن أين، وكيف تصدق أو تكذب ومن أين، ويعد كتاب السفسطة لابن سينا تلخيصاً أميناً وإيراداً للأمثلة التي ذكرها أرسطو...^(٢).

فلقد أورد ابن سينا في كتابه "السفسطة" أن السفسطائي هو الذي يأتي بالقياس لا من الأمور المناسبة، ولا من المستسلمة من ذات الأمر، بل الذي يتسلم من مقدمات وإن كانت حقه.

ويقول أيضاً "لولا ضعف الجيب لما كان للسفسطائية صناعة، التي هي صناعة لا تنتهي إلى غرض محصل واجب، فإنما حاولت المناقضة وتكلفتها فأثما غير محققة لا تنال ما تتكلفه، واقل عيبها أثما لا تنال ذلك فلا يفيد، وكيف لا تكون كذلك وهي مع أثما لا تفيد ليست بسبب للفائدة، فلا تعمس على المستفيد الاستفادة، وتشوش على العالم العلم. بما تورد من الشك، فهذه صناعة معدة نحو الظن التخيل والمحاكاة ومبتدئة منها، وبذلك يروج على السامع وعلى الجيب".^(٣)

كذلك كتاب تلخيص السفسطة لآبي الوليد بن رشد يقول ابن رشد في تعريف السفسطائية "ولأن كثيراً من الناس أيضاً يحبون أن يوصفوا بالحكمة ويعظموا بتعظيمها من غير كلفة ولا تعب، أو من غير أن يكونوا أهلاً لذلك إذا كانوا ممن لا يمكن منهم تعلم الحكمة، كان ذلك سبباً لأن يعتمد هذا الجنس من القول كثير من الناس يراءون به، ويوهمون أنهم حكماء، من غير أن يكونوا في الحقيقة حكماء، ولذلك سموا باسم الحكمة المرائية وهو الذي يعني باسم

(١) انظر / د. أحمد فؤاد الأهواني / فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط / ص ٢٧٠.

(٢) انظر / محاورات بروتاجوراس / ص ٢٩.

(٣) انظر / ابن سينا: المنطق - السفسطة المقالة الأولى - الفصل الرابع ص ٣٧.

السفسطة والسوفسطائين في لسان اليونانين. وبين أن هؤلاء حرصهم إنما هو أن يظن بهم أنهم يعملون عمل الحكماء، من غير أن يعملوا عملهم"^(١).

ويظهر أن هذا هو المعنى الوحيد الذي عرفه العالم العربي، فليست السفسطة عنده نوعاً من الاستدلال الباطل الذي يقصد إلى تقوية الحقائق، والسفسطائي من يصطنعها وينكر الحقائق والبيدهيات كما يبدو أن العرب لم يدرسوا ما جاءت به السفسطائية من جديد في حقل الفلسفة والنقد والأخلاق .. الخ

ولم ينظروا إلا إلى جانب واحد هو جانب الجدل والمناقشة من قبل فئة من المحترفين الذين حذفوا هذه السفسطة وعولوا عليها في كسب قوتهم، وجدوا في تعليمها للناس، وأصبحوا بها خطر علي الفكر والمجتمع، ولكن الفكر السفسطائي لم يكن كله من هذا النوع، يقول بروتاجوراس - زعيم هذا الفكر " أن السفسطائية فن عريق، ولكن المشتغلين به في الأزمنة القديمة كانوا - بسبب بغض الناس له - يتخفون تسترا تحت أسماء مختلفة فيتخذ البعض أسماء رجال الشعراء مثل هوميروس وهزئود، ويتخذ البعض أسماء رجال الدين والأنبياء مثل أورفيوس وموزايوس وغيرهم"^(٢) فالسفسطائية أذن مذهب فكري قديم، لا تعني ضرب من اللغو والمغالطة بل تعني كما يقول بروتاجوراس حسن التدبير للفرد في حياته الخاصة والعامة، يتعلم منها كيف يرتب داره خير ترتيب، ويصبح بما قديرا علي القول والعمل في مباشرة شئون منصبه"^(٣)

لكن ظل موقف الفكر من الحركة السفسطائية يأخذ برأي هذا الثالث الفلسفي القديم الذي يتمثل في سقراط وأفلاطون وأرسطو حتى كان القرن التاسع عشر الميلادي حيث بدأ فهم الحركة يقرب من الصواب، فقد ارتفع هيجل بما (١٧٧٠ - ١٨٣١). ارتفاعاً كبيراً في كتابه (تاريخ الفلسفة) وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان"^(٤).

هذا ما أكد عليه د. عبد الرحمن بدوي في كتابه ربيع الفكر اليوناني حيث قال "وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه الرعة مغالاة كثيرة، فهذه هي الظاهرة الطبيعية التي تشاهد دائماً حينما نرى رد فعل ضد حركة من الحركات: فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه

(١) انظر / ابي الوليد ابن رشد / تلخيص السفسطة / تحقيق محمد سليم سالم / ص ٨ / مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧٣.

(٢) أنظر محارود أفلاطون/ بروتاجوراس/ ص ٩.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) انظر / د. عبد الرحمن بدوي / ربيع الفكر اليوناني / ص ١٧٠.

إفراط وغلو باستمرار. ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة إلا إرجاع هذا الإفراط إلى وضعه الصحيح، وإعطاء كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها، فلهذه الأسباب كلها، نستطيع أن نقول أن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها، لأن منطق التطور الروحي والحضاري يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان.^(١)

أيضا وصلت النسبة في المعرفة إلى الشك حتى في وجود الآلهة لدى السوفسطائيين خاصة بروتاجوراس إذ برروا هذا بوجود الحرية الإنسانية لدى الإنسان.

الشك في وجود الآلهة:

لقد كانت السفسطائية أول من ناصر القول بالحرية الإنسانية في اختيار الأفعال في هذا الوجود في الفكر اليوناني.

وبالنظر إلى المعنى النسبي للحركة نرى أن السفسطائيين قد آمنوا بوجود حرية اختيار إنسانية في هذا العالم بما يختار الإنسان اختيار حرا لأفعال التي يفعلها في كل المواقف التي تعرض له — انطلاقا من ذات الإنسان بالنسبة إلى إنكار السفسطائيين لوجود أي قوي خارجية علينا من الممكن أن تتدخل لتفرض علينا أن نتخذ في أفعالنا اختيارات معينة، وأن نحجم عن اتخاذ اختيارات معينة أخرى. وأن تحجم عن اتخاذ اختيارات معينة أخرى. فقد أنكر بعض السفسطائيين وجود الآلهة والعناية الإلهية، وكذلك القدر بوصفها أمور لا وجود لها، ومن ابتكار العقل الإنساني فحسب^(٢) ولم يتوقف السفسطائيون عند حد القول بأن الآلهة من ابتداء العقل البشري إنما نظروا إلى الحضارة بمجملتها علي أنها من عمل هذا العقل أيضا — دوغما أدبي معونة من السماء حيث ينسب بروتاجوراس فضل نشأة الحياة المتمدنة المستقرة إلى أعمال وإسهامات البشر خاصة. وقصر دور الآلهة علي مجرد بث البذرة الأولى للعدالة والنظام في نفوس البشر — في حين كان الإنسان في رأيه هو الذي ارتقي بنفسه تدريجيا من المرحلة الحيوانية المتوحشة إلى مرحلة التمدن.^(٣)

(١) انظر/ المرجع السابق / ص ١٧٠.

(٢) انظر/ د محمود مراد/ الحرية في الفلسفة اليونانية/ ص ٣٢٢.

(٣) انظر/ محاوره أفلاطون/ بروتاجوراس/ ص ٥٥.

إذن نبعث كل هذه الأفكار لدي بروتاجوراس من خلال عبارته الشهيرة التي تصدرت مذهبه الفلسفي هذه العبارة التي تحتوي في الحقيقة علي شكل جيني للفكر الشامل للسوفسطائيين.^(١)

فمذهب بروتاجوراس "الإنسان مقياس" بتمجيده الإنسان ووضعه في مركز الكون يسر ضد النظرية الدينية التقليدية، التي كان الإله عندها مقياس الكون، ومعرفة الإنسان هبة من الآله هو نفسه تحت رحمتهم علي نحو كامل.^(٢)

ولقد ذهب أفلاطون معارضا مذهب بروتاجوراس من خلال محاوره القوانين ورأي "أنه يجب أن يكون الله بالنسبة إلينا مقياس كل الأشياء وليس الإنسان كما يقول الناس عادة بروتاجوراس".^(٣)

إن الموقف الشكوكي الرببي في الآلهة والتقاليد الدينية النابع من المبادئ الاستمولوجية الأساسية كان مظهرًا هامًا لنشاطه التنويري. في أطروحته عن الآلهة. كتب "أما بالنسبة إلى الآلهة فليس لدى وسيلة أعرف بها إذا كانوا موجودين أو إذا كانوا غير موجودين ومن العقبات الكثيرة التي تعوق المعرفة. غموض المسألة وقصر الحياة الإنسانية".^(٤)

وشك بروتاجوراس كان نتيجة طبيعية لمذهبه النسبي أو لنظريته النسبية التي ساهمت بطريقة غير مباشرة في تغذية التيارات الشكية والمثالية والذاتية بعد ذلك^(٥).

وهذا رفض السفسطائيون بشدة الإيمان في الآلهة الشعبية القديمة، بدلا من ذلك إيمانهم الكامل في العقل البشري لقد سعى السفسطائيون إلى تخليص معاصريهم من المعتقدات الدينية القديمة التي تخيفهم بقوى خفية لا وجود أصلا لها. فأعلن بروتاجوراس علي رؤوس الأشهاد "لا

(١) انظر وولترستيس / تاريخ الفلسفة اليونانية / ترجمة د. مجاهد عبد المنعم مجاهد / ص ١٠١.

(٢) انظر / ف.س: ترسيبيان / الفكر السياسي في اليونان القديمة / ص ٧٧.

(٣) انظر أفلاطون / محاوره القوانين / ترجمة محمد حسن ظاظا / ص ٧١٦ / الهيئة العامة للكتاب / سنة ١٩٨٦.

(٤) انظر / ف.س. ترسيبيان / الفكر السياسي في اليونان القديمة / ص ٧٦.

(٥) انظر موسوعة إعلام الفلاسفة العرب والأجانب / قدم له الرئيس شارل حلو / إعداد أ. روبي إيلي ألفا / مراجعة د. جورج نخل / ج ١ ص ٢٢٩ / دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ١٩٩٢.

أدريته" وعدم قدرته الإدلاء برأي حاسم عما إذا كانت الآلهة موجودة أم لا ولا على أي شاكلة تكون^(١).

ولكن لا يغيب عن الأذهان أن بروتاجوراس قد شكك فقط في وجود الآلهة ولم ينكر وجودهم كليتا.

وهذا ما علق عليه د/ محمود مراد من خلال كتابه الحرية في الفلسفة اليونانية أن بروتاجوراس في هذه العبارة يبدي تشككه فحسب في وجود الآلهة وليس إنكاره التام لهذا الوجود بل لا يستبعد أن يكون بروتاجوراس بعد هذه العبارة قد أخضع التصورات المتعلقة بالحياة بعد الموت لنقده العنيف. وانتهى إلى إنكار وجود حساب أخروي بعد الموت على نحو ما سوف يفعل ابيقور فيما بعد.

ولكن من جاء من السفسطائيين بعد بروتاجوراس لم يكتف فحسب بمجرد إثارة الشكوك فحسب حول وجود الآلهة، بل أعلن صراحة إلحاده، ورفض تماما الإيمان بالآلهة وعنايتها هذا العالم. فاعتنق هيلاس الإيلي إلحادا وهاجم أنطفيون آلهة الأولمب التي تنتظر الهبات والعطايا من البشر. وأعلن أن الإله الحق هو الذي لا يحتاج إلى شيء ولا يتلقى أي معونة من أي مكان^(٢) هذا كان موقف بروتاجوراس والسفسطائيون بشكل عام عن الآلهة هذا الموقف الذي من خلاله أقم بروتاجوراس بالإلحاد والتحلل مما أدى إلى طرده من أثينا بسبب هذا وعند هروبه غرق وهو في طريقه عام ٤١٠ ق.م^(٣) ويعقب د/ عبد الرحمن بدوي في كتابه ربيع الفكر اليوناني أن حملة السفسطائيين العنيفة ضد المعتقدات الشعبية كلها ترجع إلى أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة، وتبعا لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة، بل كانت دائما تصور الأشياء في صورة طبيعية، أو بالأحرى في صورة إنسانية، لأن الطبيعة الإنسانية، خصوصا عند السوفسطائيين، شيء واحد^(٤).

(١) J. Burnt. Greek Philosophy / P. 116.

(٢) انظر / د. محمود مراد / الحرية في الفلسفة اليونانية / ص ٢٩٧.

(٣) انظر / د. أميرة حلمي مطر / الفلسفة عند اليونان ص ١٢٤ / دار النهضة العربية سنة

١٩٦٨.

(٤) انظر / د. عبد الرحمن بدوي / ربيع الفكر اليوناني / ص ١٧٣.

ومن هنا كان على السوفسطائيين - وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجلي تمثيل - أن يثوروا على المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الحوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود.^(١)

إذن يتضح لي مما سبق أن شك بروتاجوراس في الآلهة أو إثباته لوجودها لم يكن يشغل فكره قدر ما شغل فكره الإنسان باعتباره مقياس كل شيء، ففلسفته الإنسانية اتضحت حتى في فكره عن الآلهة.

وبما أن الوجود بالنسبة لبروتاجوراس هو المحسوس أو المرئي، فكانت نتيجة طبيعية لفكره ومنهجه أن يعلن اللادارية في المسائل الإلهية كما سبق وأوضحنا.

بروتاجوراس والأخلاق:

كان بروتاجوراس على رأس المجددين الذين أظهروا الجانب النسبي المتغير في قوانين السلوك الإنساني بل استطاع أن يقدم نظرية في تفسير أصل الحضارة الإنسانية، ومحور هذه النظرية يدور حول تأكيد أهمية الاختراع الإنساني فبالاختراع وبالفن تمكن الإنسان من بناء الحضارة وإقامة النظم الاجتماعية.^(٢)

عاش هذا الجيل الجديد على الأرض وتحول حب استطلاعهم الذهني إلى هذه الأرض وإلى الإنسان الذي يحيا فيها أي نحو الجغرافيا والتاريخ والطب ودراسة "الأهوية والمياه والأماكن" من حيث تأثيرها الطبيعي والمعنوي ثم نشأة المدن وأصول القوانين والدساتير والفوارق بين الشعوب والاختلاف في العادات والاعتقادات "عقلية البدائيين أو من يعيشون على الفطرة" تلك هي المسائل التي تحدثوا فيها والعلوم التي أوجدوها. وكان إيمان هذا القرن بقدرة الابتكار الإنساني لا حد له. هذا الابتكار الذي كان يؤسس المدن ويوطد الشعوب ويبتكر الجماعات والأديان والآلهة.

إذن كان مذهبهم في الشك لم يكن مدرسة ولا قنوطا ميتافيزيقا ولكن كان قبل كل شيء يقينا عاما بقدرة الإنسان التامة وهو يعبر عنه قول بروتاجوراس "الإنسان مقياس كل شيء. فهو يعتبر بعضها موجودا وبعضها الآخر غير موجود" فإن سنت المدن القوانين فإن هذه القوانين عادلة اعني لها قيمة طالما تراءى للمدينة أن تحتفظ بها وما له قيمة ها هنا ليس له قيمة في مكان آخر، كما أن ما له قيمة اليوم قد يفقدها الغد، وتغير هذه القيمة يتوقف على ظروف

(١) انظر المرجع السابق / نفس الصفحة.

(٢) د. أميرة حلمي مطر / الفلسفة عند اليونان / ص ١٢٧ دار النهضة العربية / سنة ١٩٦٨.

مستقرة غريبة ولكن على الأحوال الروحية المتغلبة لطائفة من الأفراد، أحوال روحية يوجهها الفرد الأذكى حسيما يهوى. وليس ثمة حال روحية أصدق من أخرى إنما هي أحسن منها فحسب أعني أكثر فائدة وأكثر وفاقا مع الضرورات القائمة والرجل الذي يعرف كيف يعالج المعتقدات يتمثلها ويجعلها صادقة مثل الطبيب الذي يداوي أجسام مرضاه ويشفيها^(١)

إذن يعارض بروتاجوراس فكرة "الطبيعة" فإنه يذهب إلى أن سلوك الناس وأخلاقهم تخضع للنواميس Nomos، أو للتقاليد والعادات الجارية في الاستعمال عند الجماعات المتحضرة. وليس للإنسان في حالة المعيشة الفطرية أخلاق، وإنما تنشأ الأخلاق مع المدينة وتنحدر مع التقاليد. ومن أجل ذلك كان لابد أن ينشأ المعلمون الذين يلقنون أهل المدينة الفضائل المختلفة، إذ لو ترك كل شخص لنفسه ما استطاع أن يعلم نفسه^(٢).

ومن هنا كانت التربية لازمة لصالح المدينة، وتبدأ التربية من الصغر، بطريق الآباء والمراضع والخدم الذين يعلمون الطفل أن هذا حسن وهذا قبيح ثم يذهب الطفل إلى المدرسة الأولية حيث يتعلم القراءة والكتابة ويأخذ عن الشعراء التعاليم الخلقية. كما يتعلم بالرياضة البدنية الحشونة والرجولة وضبط النفس، وهي فضائل خلقية لازمة للكفاح والدفاع عن المدينة حتى إذا تخرج من المدرسة ونزل إلى معترك الحياة، تعلم من "شرائع المدينة كيف يسلك في المجتمع، وكيف يسوس ويساس، وإذا انحرف عن القوانين ونزل به العقاب. فنحن نرى إذن أن حياة الفرد في المدينة سلسلة من التربية الخلقية، التي يلتقطها الفرد من البيئة أو يوجه إليها بواسطة المعلمين^(٣) وهذا عين ما رآه أفلاطون وأكد عليه من خلال مدينته الفاضلة حيث اختار أفلاطون من تميز من الأطفال بمواهب طبيعية في الذكاء والقوة البدنية ويتولاهم منذ صدر طفولتهم بالتربية والعناية حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية ويراقب كل ما يصل إلى اسماع هؤلاء الأطفال من قصص ترويهما لهم مربياهم أو ما يغذي نفوسهم من فنون ومن آداب^(٤) وفي مثال الكهف المشهور قدم أفلاطون تمثيلاً حياً لما يعنيه بالتربية إن الحياة السانمة للإنسان يمثلها بصف من السجناء المقيدين منذ مولدهم لكي لا يستطيعوا التحرك أو إدارة رؤوسهم فهم جالسون في كهف يواجهون حائطا تنعكس عليه ظلال أشخاص وأشياء

(١) انظر / المرجع السابق / ص ١٨.

(٢) انظر / د. أحمد فؤاد الأهواني / فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط / ص ٢٧١ / دار

إحياء للكتب العربية / سنة ١٩٥٤.

(٣) انظر المرجع السابق / نفس الصفحة.

(٤) انظر محاضرة الجمهورية / الفصل الثامن / ترجمة حنا خباز / ط ٣ / المكتبة العصرية.

مارة خارج الكهف فبالنسبة إلى السجناء تعد الظلال هي العالم الواقعي، فليس عندهم تفكير أو اهتمام بالخارج وعمل التربية هو فك القيود، وتحرير السجين، حتى يستطيع أولاً أن يرى ثم يدخل عالم الحقيقة الذي يقدم له معنى الظلال. وعملية التربية كلها قد اتخذت غرضاً مثالياً لها في تعديل المثل العليا إنما تحويل الفرد كله من نظرة زائفة عن الحياة إلى النظرة الحققة للحياة تعتمد على رغبة الخير^(١)

إذن فلا غرابة أن يكون بروتاجوراس هو الذي شق الطريق لأفلاطون في "الجمهورية" التي يبسط فيها نظاماً للتربية يهدف إلى تحقيق العدالة، وتكوين المدينة الفاضلة. ومن أجل ذلك قيل أن أفلاطون سرق أفكاره عن بروتاجوراس، والصواب أن يقال أنه احتذى حذوه، وحل المشكلة بطريقة أخرى. ذلك أن التفكير في تحقيق العدالة ليس وفقاً على بروتاجوراس أو أفلاطون وحدهما، بل هي مشكلة كل عصر وكل زمان حتى اليوم^(٢)

إذن فالتربية والتعليم في فكر بروتاجوراس له أهمية كبرى إذ أن الإنسان في رأي بروتاجوراس لا يملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل وإنما يحتاج لمن يعلمه ولكن سقراط يرى عكس ذلك.

لذلك هناك نقطة خلاف دائمة بين سقراط وبروتاجوراس فالخلاف بينهما هو الخلاف بين السفسطائي والفيلسوف: ذلك أن بروتاجوراس يذهب إلى نسبية الأخلاق تبعاً لاختلاف شرائع المدن وتقاليدها، أما سقراط فيطلب الخير المطلق مع قطع النظر عن العرف السائد في كل مدينة، فالفضيلة عنده تقوم على المعرفة الثابتة كالعلم الرياضي سواء بسواء. أما الفضيلة التي يعلمها بروتاجوراس فهي التي يسميها سقراط الفضيلة الشعبية في مقابل الفضيلة الفلسفية، والفرق بينهما هو الفرق بين الأصل الحقيقي ومحاكاته^(٣) فال موقف الذي قدمه السوفسطائيون والتعليم أوضح مظهر للعصر الذي ينتمون إليه ولهذا يقال إنه لا يمكن فهم عمل سقراط البنائي بدون فهم أسسه وظروفه إذ كانت كل حياة سقراط احتجاجاً ضد الطرق الخاطئة للتفكير والطرق الخاطئة للحياة التي انعكست في تعاليم السوفسطائيين فقد اختلف عنهم أساسياً في وجهة نظره عن التربية وفي اتجاهه نحو الحقيقة والمعرفة. فالتربية تقدر عموماً على أنها

(١) انظر / م تايلور / الفلسفة اليونانية / تعريب عبد المجيد عبد الرحيم / مراجعة وتقديم د.

ماهر كامل / ص ١١٩ مكتبة النهضة المصرية / سنة ١٩٩٨.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني / فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط / ص ٢٧٢.

(٣) المرجع السابق / ص ٢٧٢.

إعداد للحياة. وهم قد أخذوا الحياة حولهم كما وجدوها والتربية التي قدموها كانت متعقة مع أنواع الحياة التي يحياها الناس فعلا والمستويات التي قبلوها عموماً.^(١)

لذلك يأتي الاختلاف التربوي العظيم بين سقراط والسوفسطائيين، من أنه قد اعتقد أن الإعداد الصحيح للحياة هو التعليم لإيجاد النوع الصحيح من الأشخاص بينما يقصدون به تحصيل القدرة على التصرف في طرق خاصة. وفي التطبيق العملي ليس هناك فاصل يميز بينهما. فالشخص الذي تعلم لكي يكون من النوع الصحيح للإنسان سوف يكون بالضرورة قادراً على أن يعمل جيداً الأشياء التي يلزمه عملها. ومن وجهة أخرى ليس من الممكن تحصيل جدارة وتوجيهها إلى النجاح بدون إنشاء نوع خاص من الخلق في الوقت ذاته ولكن يرجع الاختلاف جميعه إلى ما نشده من المربي وإلى المناهج ونتائج التربية سواء أكان الهدف مجرد الكفاءة كما كان بالنسبة إلى السوفسطائيين، أم كان الخلق عند سقراط ويختلف سقراط أساسياً كذلك عن السوفسطائيين في اتجاهه نحو الحقيقة^(٢). فالحقيقة عند سقراط هي معرفة الخير، والخير الحقيقي هو الذي يأخذ طابع الكلية والعمومية^(٣).

فهدفه ككل في فلسفته الأخلاقية هو كيفية وصول الإنسان إلى قيمة الخير فالخير بالنسبة لسقراط هو قمة الفلسفة الأخلاقية وهي التي تؤدي بالإنسان إلى السعادة لذلك كان موضوعه الرئيسي لفكره كان الإنسان من حيث هو كائن عارف فاعل واجتماعي. كذلك كان يبدو دوماً في تأملاته الفلسفية من التجربة، ولكنه لم يستطيع أن يكفي بذاتية السفسطائيين ومذهبهم النسبي، وكذلك فخلف الأخلاق أخذ يبحث عن النموذج الخلق^(٤) واتضح النموذج الخلقى عند بروتاجوراس في مفهومه عن الفضيلة هل هي فطرية في الإنسان؟ أم هي مكتسبة عن طريق التعلم؟.

مفهوم الفضيلة عند بروتاجوراس:

يرى بروتاجوراس أن الفضيلة مكتسبة، ويمكن أن تعلم، فالفضيلة لا كشيء من الطبيعة أو كشيء ينمو إرادياً بل كشيء يمكن أن يعلم أو يمكن أن يكتسبه الإنسان نتيجة لما بذل من جهد فلا أحد سينبئ لي علم أو يؤدب أو يغضب من أولئك الذين ترجع مصائبهم في

(١) انظر / م تابلور / مقدمة الفلسفة اليونانية / ص ٧٠.

(٢) انظر / المرجع السابق / ص ٧١.

(٣) انظر / د. نازلي إسماعيل حسين / الإنسان والقيم في الشرق والغرب / ص ١٩٤ /

سنة ١٩٨٠.

(٤) د. عزت قرني / الفلسفة اليونانية / ص ١٨٥ / مكتبة سعيد رافت / جامعة عين شمس.

نظرهم إلى الطبيعة أو الصدفة، فلا يحاولون أن يعاقبهم أو يمنعوهم من أن يكونوا كما هم عليه، ولا يملكون غير الشفقة عليهم، فمن هو الأحمق الذي يعاقب أو يقوم القبيحين أو المشوهين أو الضعفاء ؟ ولهذه الأسباب، لأنه يعلم أن هذا النوع من الخير والشر هو من عمل الطبيعة أو الصدفة، في حين أنه إذا كان القصور في تلك الصفات الطيبة التي يكتسبها الإنسان بالدرس والمران والتعليم وخلصت له علي عكسها صفات البشر، فإن بقية الناس يفضون منه ويعاقبونهم ويؤنبونهم. ومن بين الصفات الشريرة الإلحاد والظلم. ويمكن أن توصف علي وجه العموم بأنها مضادة للفضيلة السياسية، وفي مثل هذه الحالات كان لكل رجل يفض من رجل آخر لأنه يعتقد — كما هو الواضح — أن الفضيلة يمكن اكتسابها بالدراسة والتعلم.^(١)

يتفق مع رأي بروتاجوراس رأي الفارابي^(٢) في أن الفضيلة مكتسبة يقول الفارابي "لا يمكن أن يفطر الإنسان من أول مرة بالطبع ذا فضيلة ولا رذيلة كما لا يمكن أن يفطر الإنسان حانكا ولا كاتباً. ولكن يمكن بالطبع أن يفطر بالطبع معداً نحو أفعال فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها. فيتحرك من أول مرة إلى أمره إلى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه، متى لم يحفز من الخارج إلى ضد حافزه. وذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال له فضيلة، كما أن الاستعداد الطبيعي نحو الصناعة ليس يقال له صناعة، ولكن متى كان استعداد طبيعي نحو أفعال فضيلة وكررت تلك الأفعال واعتيدت وتمكنت بالعادة حتى تصبح هيئة في النفس، تصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها، كانت الهيئة الممكنة عن العادة هي التي يقال لها فضيلة، فالتى هي بالعادة هي التي يحمد الإنسان عليها أو يذم وأما الأخرى فلا يحمد الإنسان عليها ولا يذم."^(٣)

أيضاً ينفي الفارابي وجود أخلاق غير متغيرة، فالأخلاق عنده متغيرة يكتسبها الإنسان وتصبح له طبيعة بالعادة والتكرار. فالفضائل والرذائل الخلقية إنما تحصل وتتمكن من النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة في زمان ما واعتياد تلك الأفعال بامكانها،

(١) انظر/محاورة لأفلاطون/ بروتاجوراس/ ص ٥٩، ٦٠.

(٢) الفارابي ٨٧٣-٩٥٣ / أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي ولد بقرية وسيج من أعمال فاراب بجنوبي تركستان وشمالى فارس / انظر عبد المنعم الحفنى موسوعة للفلسفة والفلسفة / ص ٩٤١.

(٣) الفارابي. فصول منتزعة / ص ١٠٩/ ١١٠.

كانت الهيئة المتمكنة من العادة هي التي يقال لها فضيلة^(١). إذن الفضائل عند الفارابي مكتسبة، والأخلاق التي يكسبها الإنسان ويعتادها ويتمرن عليها تسمى بعد ذلك فضيلة.

نعود إلى رأي بروتاجوراس في الفضيلة ويجسد هذا الرأي إيمان بروتاجوراس بحرية الإرادة الإنسانية، إذ لو كان قد آمن بأن الإنسان في كل أفعاله مجبر على قول أو فعل أشياء بعينها دون غيرها، لما كان قد رأى أن هناك فرصة ممكنة لتغير أفعال وشخصية هذا الإنسان، واكتسابه الفضيلة بواسطة التعليم السفسطائي. لما كان قد نظر إلى الحياة الإنسانية على أنها سلسلة من الأفعال الحرة التي يتخذها الإنسان لتحسين وضعه وتحقيق ذاته في الحياة، ولما كان قد نظر إلى العقوبات التي توقعها القوانين على المجرمين، وكذلك إلى الأعمال التربوية التي تقوم بها الأسرة والمدرسة والدولة على أنها جميعاً تدعيم قوي لحرية الإرادة الإنسانية، وإمكانية تعلم الإنسان واكتسابه الفضيلة في هذه الحياة ولما انتهى بروتاجوراس إلى أن الاثنين على حق عندما سمحوا للتجار والحذاء والحداد أن يبذلوا النصيحة في مجال الفضيلة السياسية إيماناً منهم بأنه في الإمكان تعلم الفضيلة واكتسابها لأي إنسان^(٢).

ويؤكد بروتاجوراس على ذلك بقوله أن الآباء يربون أولادهم ويقومهم في السنوات الأولى من الطفولة، ويستمران إلى نهاية الحياة وتتصارع الأم والمربية والوالد والمعلم في تحسين الطفل حتى يكونوا قادرين على فهمهم فلا يستطيع قول أو فعل أي شيء دون أن يقولوا له أن هذا صحيح وذاك خطأ. وأن هذا مشرف وذاك غير مشرف، أفعَل هذا وامتنع عن ذاك، فإذا أطاع فهو طيب وخير، وإذ لم يطع قومه بالتهديد والضرب كقطعة الخشب المعوجة، وفي المرحلة الأخيرة يرسلون به إلى المدرسين ينضم إليهم ليقوموا سلوكه أكثر مما يعلمونه القراءة والموسيقى ويفعل المدرسون به ما يريدونه له، وحينما يتعلم الصبي الآداب ويبدأ في تفهم ما يكتب، كما فهم من قبل ما ينطق، يلقنونه أعمال كبار الشعراء يقرؤها على مقاعد الدرس في المدرسة. ليحاكيها راغباً في أن يصبح قبلهم، ثم يتعهد معلمو العزف على القيثارة مرة أخرى بنفس الرعاية التي يقومون بها تلميذهم الصغير فلا يقع في الخطأ ثم بعد ذلك يعلمونهم الرياضة لتقوية أجسامهم لتكون أجسامهم في خدمة عقولهم الفاضلة^(٣).

(١) المرجع السابق ص ١١١.

(٢) انظر / د. محمود مراد / الحرية في الفلسفة اليونانية / ص ٢٩٣، ٢٩٢.

(٣) انظر / محاوراة بروتاجوراس / ص ٦٢.

أيضا ترسم المدينة القوانين التي وضعها قدامى المشرعين المجدين فيعطي الشباب هذه القوانين ليمثلها في سلوكه سواء كان حاكما أو محكوما، ومن لا يلتزم بها فإنه يقوم أو بمعنى آخر يحاكم.

إذ أن العدالة تسوي بين الناس جميعاً. والآن حينما يكون هذا شأن العناية بالفضيلة الخاصة أو العامة فلماذا لا تزال — يا سقراط — في عجب وشك فيما إذا كان من الممكن تعلم الفضيلة؟

هذا دفاعي يا سقراط وتلك مناقشتي التي أحاول بها أن أبين أن الفضيلة من الممكن تعلمهما وهذا هو رأي الإثنى وقد حاولت أيضاً أن أبين أنك لا ينبغي أن تدهش من الآباء الخيرين ولهم أبناء فاسدون ومن الأبناء الخيرين ولهم آباء فاسدون، وهذا يصدق على كثير من أبناء الفنانين الآخرين^(١).

إذن يرى بروتاجوراس أن الطريق إلى الفضيلة ليس سهلاً، أي أن الحصول على الفضيلة هو أصعب من أي شيء كما يدعي البعض بأنها شيء يمكن الحصول عليه بسهولة. يقول بروتاجوراس: (لا يمكن أن يفعل الشاعر أفحش من أن يقول بأن الفضيلة التي هي في رأي أناس كثيرين أصعب من أي شيء يمكن الحصول عليها بسهولة)^(٢)

ومن هذا الحوار يتضح اقتناع بروتاجوراس بتعدد الفضائل ويحاول من خلال هذا الحوار إقناع سقراط ولكن من خلال حوار سقراط يتضح لنا مدى الخلاف بين سقراط وبروتاجوراس، وهو خلاف بين السوفسطائي والفيلسوف، ذلك أن بروتاجوراس يذهب إلى نسبة الأخلاق تبعاً لاختلاف شرائع المدن وتقاليدها، أما سقراط فيطلب الخير المطلق مع قطع النظر عن العرف السائد في كل مدينة، فالفضيلة عنده تقوم على المعرفة الثابتة كالعلم الرياضي سواء بسواء، أما الفضيلة التي يعلمها بروتاجوراس فهي يسميها سقراط الفضيلة الشعبية في مقابل الفضيلة الفلسفية، والفرق بينهما هو الفرق بين الأصل الحقيقي ومحاكاته^(٣) كما سبق وأوضحنا.

وهذا ما سوف نوضحه من خلال تعريف سقراط لمفهوم الفضيلة.

(١) المرجع السابق / ص ٦٣، ٦٤.

(٢) انظر / محاورة بروتاجوراس / ترجمة ودراسة محمد كمال الدين علي يوسف / راجعها د. محمد صقر خفاجة / ص ٣٤٨ / دار الكتاب العربي سنة ١٩٦٧م

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني / فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط / ص ٣٧٢.

الفضيلة معرفة:

كان لـ "سقراط" دوراً كبيراً في تكوين فلسفة الوجود، إذ بدأت الثورة الفكرية تتوجه منه إلى الفلسفة اليونانية فتحول الاهتمام من الطبيعة إلى الإنسان نفسه باعتباره محورياً للتفكير الفلسفي، وأصبحت الذات البشرية هي غاية الفلسفة، إذ لا بد للفلسفة من أن تجعل من الإنسان محور تأملاتها. ومن هنا فقد ذهب سقراط إلى أن مهمة الفلسفة ليست النظر في الطبيعة والعالم، بل في معرفة الذات "أيها الإنسان أعرف نفسك" والمعرفة هي استجلاء الحقيقة الشاملة المؤسسة على العقل. بيد أن معرفة الذات ليست نشاطاً تأملياً مجرداً، وإنما هي في صميمها فاعلية لا تكف عن التحقق والبحث الدائب عن معنى الوجود^(١) ولا يغيب عن الأذهان هنا وكما سبق وأن أوضحنا أن السوفسطائيين هم أول من وجه النظر إلى الإنسان بوصفه محور الوجود لا إلى الطبيعة كما كان سائداً ولكن يظهر الاختلاف بين سقراط وبروتاجوراس هنا في نظره كل منهما إلى الإنسان وبروتاجوراس ينظر إليه على أنه كتلة من الحواس أما سقراط ينظر إليه على أنه عقل. وهنا ينبع الاختلاف الصارخ والشديد بينهما. إذن يرى سقراط أن الإنسان لا بد أن يكتشف بنفسه الحقيقة الكامنة داخل نفسه. وهدف سقراط الأساسي في فلسفته الأخلاقية هو وصول الإنسان إلى قيمة الخير التي هي قمة فلسفته الأخلاقية.

لذلك كان موضوعه الرئيسي لفكره الإنسان من حيث هو كائن عارف فاعل واجتماعي يبدأ دوماً في تأملاته الفلسفية من التجربة، ولكن لم يستطع أن يكتفي بذاتية السفسطائيين ومذهبهم النسبي. لذلك فخلف الأخلاق أخذ يبحث عن النموذج الخلفي، فأخذ يبحث عن العدل ويبحث في تاريخ الدول القائمة بالفعل على مبادئ ثابتة للحياة الاجتماعية للإنسان، ويبحث خلف الآلهة عن الألوهية هذه المسائل كلها لم تكن بالنسبة إليه مشكلات نظرية، بل مشكلات عملية كان يجمعها جميعاً سؤال واحد: كيف نعيش عيشة مستقيمة؟ ورأي سقراط أن الإجابة عن هذا السؤال هي شرط سعادة الإنسان وضمان لها. ذلك الإنسان الذي أهم مشكلاته هي مشكلة العناية بنفسه. ومن الطبيعي أن سقراط أدرك أن الإجابة عن تلك

(١) انظر / كريسون اندريه / سقراط / ترجمة بشارة صارجي ص ٧٦ / المؤسسة الجامعية

للدراية والنشر / بيروت / سنة ١٩٨٠.

المشكلات تتطلب بالضرورة بعض المعرفة بطبيعة ما هو خير وما هو شر^(١) إذن المعرفة ضرورية في فكر سقراط وهذا يتضح في مقولته المشهورة "الفضيلة علم والرذيلة جهل" إذ يعتقد أن السبب الذي يجعل الإنسان يرتكب الشر هو افتقاده إلى المعرفة، ولو عرف لما ارتكبه. وإذن فالسبب الرئيسي للشر هو الجهل الذي ما زال في داخل النفس، ولكي يصل الإنسان إلى الخير لا بد له من اكتساب المعرفة، ومن ثم فالخير هو المعرفة^(٢).

وبهذا أراد سقراط توجيه العقل — كما يقول هيجل — ليرتد إلى ذاته، فنأدى بأن المرء لا يمكن أن يتعلم الفضيلة ما لم تكن الفضيلة مفطورة في ذاته من قبل، وكل ما هو فاضل يستولد من داخل الإنسان، فهناك الكلي الكامن في العقل، وأراد سقراط أن يوقظ هذا الثور، إذا أمن بأن الروح العامة التي اختفت من الواقع القائم حوله، توجد في عقل الإنسان الفرد إنما المعرفة الفطرية فإذا سألاه معرفة بماذا؟ كانت إجابته كما وردت في حوار مع اينديموس Euthydemus إنما معرفة بالنفس وطبيعتها، فالناس يتمتعون بقدر عظيم من المتع نتيجة لمعرفتهم بأنفسهم، في حين أنهم يجلبون على أنفسهم قدراً هائلاً من الشرور من خلال كونهم تائهين عن أنفسهم وحدودها^(٣).

إذن وثق سقراط ثقة شديدة في الرسالة التي تؤديها هذه المعرفة في تحقيق سعادة بني الإنسان، فوحد بينها وبين الفضيلة، وأقام على أساسها نوعاً من الحتمية ينتقل مباشرة من المعرفة إلى السلوك — منكرًا تماماً دور الإرادة الفردية في تقرير هذا السلوك. وسوف نصف حتمية سقراط الصارمة هذه التي أقامها على الإعلاء من شأن العقل باسم الحتمية العقلية لأنها تلغي دور العوامل الغير عقلانية في السلوك الإنساني وتجعل كل فعل يصدر من الإنسان من إملاء عقله وحده، وهي حتمية تردد صداها في العصر الحديث لدى رنيه ديكرات الذي قال معبراً عن ذلك "إن أرادتنا لا تميل إلى طلب شيء أو الفرار منه إلا بقدر ما يصوره لنا عقلنا حسناً أو رديناً، بحيث يكفي أن يجيد المرء الحكم لكي يجيد العمل، وأن يحكم على أحسن وجه لكي يسارع إلى العمل على أحسن وجه"^(٤).

(١) انظر / د. عزت فرنسي / الفلسفة اليونانية / ص ١٨٥ مكتبة سعيد رافقت / جامعة عين شمس (بدون د.ت).

(٢) انظر / د. فيصل عباس / الفلسفة والإنسان / جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة / ص ٨٣ / دار الفكر العربي / بيروت / سنة ١٩٩٦.

(٣) انظر / د. محمود مراد / الحرية في الفلسفة اليونانية / ص ٨١.

(٤) المرجع السابق / ص ٧٩.

أيضاً يتفق وجه نظر نيتشه مع سقراط في أن دافع المعرفة هو الذي يجعلنا نكتسب مزيداً من القدرة على السلوك في الحياة، لكي نقوي سيطرتنا على الأشياء، وتلك كلها أمور تدخل في باب الفعل العملي لا الفكر النظري. فاصل السعي إلى المعرفة إذن أخلاقي، وتفكيرنا ليس إلا وسيلة نتمكن بها من زيادة قدرتنا على "السلوك في العالم"، والسعي إلى بلوغ الحقيقة ليس له من معنى إلا "عدم الرغبة في الخداع، ولا في خداع ذاتي" — وهذا ينتمي إلى مجال الأخلاق^(١).

أيضاً يرى سقراط أن السعادة ليست ناتجة عن شيء مادي من مال وقوة وثراء ومجد وغير ذلك بل هي أثر لحالة نفسية أخلاقية، هي الانسجام بين رغبات الإنسان وبين الظروف التي يوجد فيها. فالسعادة تقوم في سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى، ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال. يقول سقراط "فإنني أؤكد أن من يريد أن يكون سعيداً وجب عليه أن يلتزم ويمارس الاعتدال ويتجنب الانغماس في الملذات بأسرع ما يمكن أن تحمل قدماءه. فإن الشخص المعتدل لا يمكن إلا أن يكون عادلاً ومقدساً وشجاعاً لا يمكن إلا أن يكون شخصاً خيراً غاية الخير، ولا يمكن للشخص الخير أن يفعل شيئاً ألاً على خير وجه ويأتقان أياً كان الشيء الذي يفعله، ومن غير شيئاً على خير وجه لا بد أن يكون بالضرورة سعيداً أو مباركاً"^(٢). إذن حياة الاعتدال وضبط السلوك يحقق الفضيلة والفضيلة هي قمة السعادة لدى الإنسان وهذا كله يكمن في المعرفة.

يرى سقراط أنه بدون أن تكون لدى الإنسان معرفة بحدود نفسه، فلن يكون فاضلاً على الإطلاق، وأيضاً لو كان لديه معرفة فلا يمكن أن يكون إلا فاضلاً^(٣)، والواقع أن الارتباط بين المعرفة والخير من العلامات المتميزة للفكر اليوناني، إذ بات تطور الوعي الخلفي أهم مؤشر لتطور الشخصية الإنسانية. فالإنسان بحاجة إلى أن يعي نفسه، أن يدرك عبر المعرفة القوى الكامنة في داخله، حتى يستطيع استخراج ما في داخل ذاته من عناصر الخير والشر. بفضل المعرفة يتمكن الإنسان من السمو بنفسه فوق مستوى الخضوع للأهواء والانفعالات الكامنة فيه فغاية المعرفة هي (تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات)^(٤).

(١) انظر / د. فؤاد زكريا / نيتشه / ص ٧٨ / دار المعارف.

(٢) انظر / أفلاطون / محاورات فيدون / ترجمة د. زكي نجيب محمود / أ. أحمد أمين / ص ٩٥ / مكتبة النهضة المصرية.

(٣) انظر / د. محمود مراد / الحرية في الفلسفة اليونانية / ص ٨١.

(٤) د. فيصل عباس / الفلسفة والإنسان / ص ٨٣.

وهذا ما عبر عنه نيتشه من خلال قوله "أن الإنسان لو أدرك عن وعي أنه هو خالق هذا البناء الشامخ من القيم، لعمل على تحقيق هذه الغايات التي يريدها لنفسه تحقيقاً واقعياً، ولازدادت ثقته بنفسه، وبقدرته المبدعة. ولكنه في واقع الأمر ينكر ذلك، وبوهم نفسه أنه قد "وجد" هذه القيم فحسب، وأنها هناك، مفروضة على الأشياء رغماً عنه، فإذا ما أحس بأنها في وجودها مستقلة عنه، فلن يحاول أن يغير فيها شيئاً، بل سيقبها على حالها، وسيقبل الأمور على ما هي عليه وهكذا يتبين لنا أن أرجاع القيم إلى الإنسان عند نيتشه لا يعبر عن نزعة ذاتية أو صورية. بل هو في واقع الأمر دعوة صريحة للإنسان كي يمارس فاعليته على أوسع نطاق ممكن^(١).

إذن تخلص من هذا كله أن هناك اختلاف واضح بين سقراط وبروتاجوراس في تعريف الفضيلة إذ يرى بروتاجوراس أن الفضيلة متعددة وتأتي عن طريق الاكتساب والتعلم أما سقراط فقد رأى أن الفضيلة واحدة وهي مفطورة في النفس البشرية وكامنة فيها والمعرفة هي السبيل الوحيد للوصول إلى هذه الفضيلة.

ورغم هذا الاختلاف بين فكر سقراط وبروتاجوراس إلا أن الفضل يرجع في توجيه النظر إلى الإنسان بما أنه محور الوجود ومقياس كل شيء إلى بروتاجوراس الذي عد من مؤسسي المذهب الإنساني ومنبع النزعة البرجماتية الإنسانية المعروفة عند الفلاسفة المعاصرين ابتداء من وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) وديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢) إلى شيلر (١٨٦٤ - ١٩٣٧). ولقد لعب السوفسطائيون هؤلاء الأغراب عن أثينا دوراً هاماً جداً في توجيه الفكر اليوناني وجهه علمية فلم يتورعوا عن نقد كل النظم والتقاليد المتوارثة وبعد الحروب الطاحنة التي شهدتها أثينا في عصر أفلاطون زاد الاتجاه نحو الواقعية والفلسفة العملية بحيث أصبح البحث عن النفع العملي والنجاح هو أساس فلسفتهم البرجماتية - فالخير عندهم هو أساس فلسفتهم البرجماتية - والعدل أيضاً هو النافع.

ومن أجل هذا تعرضت الحركة السوفسطائية للنقد الشديد لأنها تبرز المصلحة فوق كل شيء في رأي كثير من الأخلاقيين.^(٢)

(١) انظر / د. فؤاد زكريا / نيتشه / ص ٥٣.

(٢) انظر / د. أميرة حلمي مطر / دراسات في الفلسفة اليونانية (الستل - الزمان - الوعي الجمالي) ص ٢٩٠،٣ / دار الثقافة للطباعة والنشر / سنة ١٩٨٠.

ولقد عرض أفلاطون في بداية الجمهورية آراء هؤلاء الفلاسفة السفسطائيين الذين ذهبوا إلى التوحيد بين العدل وبين مصلحة الأقوى وكان هو رأي تراسيماخوس السفسطائي وبين جلوكون كيف ينتهي العدل بصاحبه إلى ضياع مصلحته في حين أن الإنسان يستطيع بقليل من النفاق والتزييف أن يحقق كل مصالحه إذا ما تظاهر بالعدل والقدرة على إخفاء الظلم تكفي لتحقيق السعادة لصاحبه.

ولكن انصرف مجيود أفلاطون إلى الرد على هذا المنطق النفعي الذي تسليح به السفسطائيون وكانوا بما يملكون من قدرة على الإقناع وعلى التأثير في جماهير الشعب وما يفتنون من فنون اللغة والجدل والخطابة قادرين على تطبيق هذه الفلسفة.^(١)

ولكن أفلاطون يكرس محاوراته المختلفة للرد على هذه الفلسفة وأنه يقرر أن هناك مثالا للعدالة والفضيلة يتغير بتغير الظروف والأحوال وأن هذا المثال خير بذاته موجود باستمرار وأن الوصول إليه ومعرفته يحتاج إلى طهارة النفس فرويته هي شرط الكمال الأخلاقي ومن هنا يكون التأمل الأفلاطوني شرط الكمال الخلقي وتسبق الفضيلة النظرية عند أفلاطون الفضيلة العلمية، لأن معرفة ما هو ثابت ودائم أو رؤية الخير في ذاته لا صورته المتغيرة هي شرط العمل به وإن كل ما يعده السفسطائيون خيرا من النافع المادية ليس في الواقع خيرا حقيقيا.

إن معرفة ما هو خير في ذاته والاقتراب بقدر الإمكان من العالم الإلهي كما يقول فيدون وثياتيتوس هو الخير ذلك لأن الآلهة موجودة وخير كما يقرر في نهاية القوانين^(٢) وإذا أخذنا تفسير أفلاطون في محاورته "ثياتيتوس" لمبدأ بروتاجوراس هذا، كان الشبه قريبا جداً بينه وبين المذهب البرجماتي الحديث، حتى لقد قال زعيم من زعماء المذهب البرجماتي (هو الفيلسوف البريطاني شيللر ١٨٦٤ - ١٩٣٧)^(٣) أنه تلميذ لبروتاجوراس لقد رجع

(١) المرجع السابق / ص ٣٠.

(٢) د. أميرة حلمي مطر / دراسات في الفلسفة اليونانية / ص ٣١.

(٣) شيللر: ١٨٦٤ - ١٩٣٧ / برجماتسي انجليزي. وقد سمي شيللر ذرائعته الخاصة به (النزعة الإنسانية) وقد اعتبر الحقيقة من خلق الإنسان. وأعلن أن المعرفة الإنسانية جميعها ذاتية. وبرغم أنه يتبع وليام جيمس في فهمه للحقيقة. إلا أنه مع هذا اعتقد أن النتائج الطيبة هي وحدها التي يمكن أن تكون معيار للحقيقة. وقد فهم "الواقع" على أنه "الخبرة" على أنه كتلة مرنة لا شكل لها خاضعة لتأثير إرادة الإنسان "العالم هو ما تصنعه منه" انظر الموسوعة الفلسفية / بإشراف روثال بودين /

شيللر في مذهبه الإنساني إلى السفسطائيين عندما نأى بمذهبه عن كل نزعة عقلية تبعد عن الحياة وتستعلق في حدود التفكير العقلي المجرد بل حرص على أن يشبه مذهبه بمذهب بروتاجوراس الذي دعا منذ القرن الخامس ق.م إلى أن الإنسان مقياس كل شيء - واستمد من هذا شعار أيضا مبدأ للمذهب أنساني برجماتي على السواء. وعنده أن الحقيقة هي أداة للعمل فهي بالتالي نسبية والمذهب الإنساني عند شيللر تطور البرجماتية التي تحكم على قيمة المعرفة تبعاً لنفعها والمنهج الذي يستند إليه هذا المذهب الإنساني يمكن تطبيقه على الأخلاق. والجمال والميتافيزيقا والدين وسائر العلوم؛ فإذا كانت الحقائق نافعة فإن لها قيمة مؤكدة عند الإنسان، وما دامت لها عنده قيمة فلا بد أن يستعملها لأن وضع المعرفة على أساس منفعتها معناه أننا نحاول أن نصيغ العلوم بالصيغة الإنسانية وإن بطل ادعاءها الاتجاه نحو المطلق. إنه منهج ينأى إذن عن التجريد وعن الميتافيزيقا الأخلاقية وإذا كانت المذاهب التقليدية كلها تجعل من الحقيقة شيئاً سابقاً على العمل إلا أن البرجماتية ترى أن الحقيقة أقرب إلى الاختراع، إنه اختراع يساعد الإنسان على التحكم في الواقع والسيطرة على الأشياء^(١).

فالفيلسوف البرجماتي هدفه البحث عن "المفيد" وهذا يقتضي من الإنسان التفتيش على الوسائل أو الذرائع التي تحقق له التوافق بين معتقده والواقع، الأمر الذي سيؤدي حتماً إلى الاهتمام خاصاً بهذه الذرائع، وإهمال الواقع سيؤدي إلى أن يصبح وجود الواقع مرهوناً بالجانب الذي التقطه منه واعتقد أنه محقق لفائدتي ومنفعتي الخاصة وأخيراً، فإن البرجماتي غير مكلف أصلاً بتغيير وجه الحياة الواقعية التي يحياها، بل هو مكلف أولاً وأخيراً بالمحافظة على الوضع القائم، وباتخاذ وسائل جديدة تعينه على التكيف معه^(٢).

فما هي الفائدة أو الغاية في مجال الأخلاق ستجد أنها عند السفسطائيين أنها اللذة، فاللذة غاية للأفعال الإنسانية فمن حق الإنسان أن يستخدم ذكائه في إشباع رغباته بما يجلب عليه من اللذة والسرور بالطريقة التي يرضى عنها، والخير كل الخير في أرواء شهوات الإنسان والحصول على اللذات والابتعاد عن كل ما يجلب الألام والأحزان، فقيمة الفعل الخلقي عندهم تكمن في الغاية من الفعل، فكل فعل يؤدي إلى السرور واللذة ويبعد عن الألم والغم يكون

ترجمة سمير كرم / مراجعة د. صادق جلال، جورج طرابيش / ص ٢٦٧ / دار الطليعة للطباعة والنشر سنة ١٩٧٨.

(١) انظر/عثمان أمين - شيللر / ص ٤٥:٤٣ / دار المعارف نوابغ الفكر العربي / (بدون دت).

(٢) انظر / د. يحيى هويدي / دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة / ص ٢٢٩ / دار الثقافة والنشر والتوزيع / سنة ١٩٩٠.

خيراً، وكل ما أدى إلى الألم أو ابتعد عن تحصيل اللذات يكون شراً، لأن اللذة وحدها هي الخير عندهم والألم وما يؤدي إليه هو الشر^(١).

إذن قولهم بأن اللذة هي الغاية للأفعال الإنسانية وأن الفضيلة هي اللذة جعل أفلاطون يقدم نقداً لاذعا وعنيفا على السوفسطائيين.

نقد أفلاطون للأخلاق السوفسطائية

رأي أفلاطون أن القول بأن الفضيلة هي اللذة يحصل آثاراً مدمرة على ميدان الأخلاق، فهو يهدم الأخلاق من أساسها، ويمكن أن نوجز الحجج التي فندها فيما يلي:

١- إنه كما أن نظرية السوفسطائيين عن الحقيقة قد هدمت موضوعية الحقيقة وجعلتها ذاتية نسبية، فكذلك نظريتهم في أن الفضيلة هي لذة الفرد ذاتاً بدورها تقدم موضوعية الأخلاق وتجعلها ذاتية نسبية فلا شر وخير في ذاته في هذه الحالة، بل ستكون الأشياء خير وبالنسبة لي أو لك أو لأي شخص والنتيجة الطبيعية هي ظهور النسبية المطلقة في ميدان الأخلاق واختفاء المعيار الموضوعي للخير اختفاء تماماً.

٢- الواقع أن نظرية السوفسطائيين هذه تقدم التفرقة بين الخير والشر، إذ طالما أن الخير هو يلد للفرد، وطالما أن لذة فرد ما قد تكون ألماً أو شراً لشخص آخر فإن الفعل الواحد قد يكون خيراً وشراً في نفس الوقت وخيراً بالنسبة لشخص ما وشراً بالنسبة لشخص آخر، والخير والشر هنا لا يتميز كل منهما عن الآخر بل هما شيء واحد.

٣- اللذة هي إشباع رغباتنا، ورغباتنا مجرد مشاعر ووجدانات ومن ثم فإن نظرية السوفسطائيين تقيم الأخلاق على المشاعر والوجدانات غير أن الأخلاق الموضوعية لا يمكن أن تؤسس على أمور كالمشاعر التي تتصل بهذا الفرد أو ذاك لأنه نريد أن نصل إلى قانون للأخلاق وإذا كنا نريد للناس جميعاً أن تسير عليه فلا بد أن يتم هذا القانون على أساس ما هو عام ومشترك بين الناس جميعاً أعني: لا بد أن يقوم على العقل.

٤- أن غاية السلوك الأخلاقي لا بد أن تقع داخل نطاق الفعل الأخلاقي نفسه لا خارجه أعني أن الأخلاق لا بد أن يكون لها قيمة ذاتية أو قيمة في ذاتها لا قيمة خارجية فحسب، لكن النظرية السوفسطائية تضع غاية الأخلاق خارج نطاق الأخلاق فترى أننا نفعل الخير لا من

(١) د. محمد السيد الحنيد / في علم الأخلاق قضايا ونصوص / ص ٢٧٠، ٢٧١ / سنة ١٩٧٩.

أجل ذاته بل من أجل اللذة وهكذا تصبح الأخلاق عندهم وسيلة لا غاية، وسيلة تحقق بها غاية أخرى هي التمتع بالذات.^(١)

وهذا النقد عارض أفلاطون اتجاه السوفسطائيين النسبي، ودافع عن الرأي القائل بأن أحكام الناس، عما هو خير وشر، ينبغي ألا تخضع لمقاييس متغيرة مثل مشاعرهم وأذواقهم الفردية، وإنما يجب أن تكون المقاييس التي تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع عام وشامل لا يخضع للتغير والتطور ولا يعترف بكثرة الأفراد أو أخلاقهم، ولا يتم كذلك إلا إذا قامت الأخلاق على أساس ما هو عام عند الناس جميعا أعني العقل وحده^(٢) فمثلا نجد أن لا يمكن أن تكون اللذة هي معيار ومقياس لأفعالنا كما أوضح د/ زكريا إبراهيم حيث يقول "إذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الفلاسفة قد انبعثت عن "الدهشة" فإنا سنرى الآن أن "الأخلاق" أيضا قد صدرت عن ضرب من "الدهشة" والواقع أن مثل "الأخلاق" كمثل الميتافيزيقا؛ من حيث أن كل منهما لابد من أن تبدأ برفض بعض "البيانات" evidences ولكن على حين أن "البيئة" التي ترفضها الميتافيزيقا هي إمدادات الحس، نجد أن "البيئة" التي تشك فيها الأخلاق هي "اللذة" Le Plaisir ولو كان يكفي أن ينشد المرء اللذة، ويتجنب الألم، أعني أن يساير الطبيعة بصفة عامة، لما تلقى مخلوق أدنى صعوبة في أن يتطعم بمكارم الأخلاق ولكن الشعور الخلقسي لابد من أن يجيء فيظهرنا على أن "حساب اللذات" أعجز من أن يحقق للإنسان ما يصبو إليه من توازن نفسي، وأن "حياة اللذة" لا يمكن أن تفضي إلا إلى حالة أليمة من التشتت الروحي أو التوزع النفسي. وهكذا يتخذ التفكير الخلقسي منذ البداية طابع "الإشكال الفلسفي" إذ يشعر الفيلسوف بأن المشكلة الخلقية لا تحل على المستوى الطبيعي أو البيولوجي الصرف. ومعنى هذا - بعبارة أخرى - أن إثارة المشكلة الخلقية قد أقرنت بتحويل "بيئة اللذة" إلى إشكال فلسفي، فكانت "الأخلاق" تساؤلا فلسفيا عن مدى قدرة "الطبيعة" على توجيه سلوكنا أو مدى تأثير "مبدأ اللذة" على اتجاه ضميرنا^(٣) وهذا ما بدا واضحا في مذهب مل^(٤)

(١) انظر / د. إمام عبد الفتاح إمام / فلسفة الأخلاق ص ٨٤، ٨٥ / دار الثقافة للنشر والتوزيع / سنة ١٩٨٥.

(٢) المرجع السابق / ص ٨٦.

(٣) انظر / زكريا إبراهيم / مشكلات فلسفية (مشكلة الفلسفة) ص ١٥٤ / مكتبة مصر (د.ت).

(٤) مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) أبو الفيلسوف جيمس مل. ولد بلندن. ولم يتلق العلم في المدارس

في المستفعة وهذا حين قال "ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد بنيتام"^(١) وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لاعتبارات معنوية، فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وإن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا. يدل على ذلك أن ما من إنسان يرضى أن يستحل حيوانا أعجم، اللهم لا أفرادا جد قليلين، إن الإنسان البائس خير من خنزير شعبان، وإن سقراط معذبا خير من جاهل راضي. هذا ما يراه الإنسان المذهب ويؤثر لنفسه. وهو كذلك يؤثر المنفعة العامة على منفعة الخاصة، إذ أن النفعية تقتضي الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يجب أن يعملوا له، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية.^(٢)

ولكن د/ يوسف كرم يرى أن مذهب المنفعة عند مل يحوي تناقضا واضحا باد للعيان، ففي النقطة الأولى يوحد مل بين الكيفية العليا والمنفعة العامة والفضيلة، فيجعل من الفضيلة عملا معقولا مراداً لذاته مع مغاييرته للمنفعة الحسية. وأما في النقطة الثانية فلأن النفع الذاتي هو الأصل والمعيار في المذهب الحسي، فكيف نطالب بإخضاعه للنفع العام؟ ومهما يقل أن هذا شرط ذاك فكثيرا ما يتعارضان، فبأسم أي مبدأ يفرض على الفرد اختيار منفعة الجموع دون منفعة هو؟ التناقض باد للعيان هنا وفي كل مسألة، وهو تناقض المذهب الحسي مع الحقيقة الشاملة.^(٣)

إذن لابد أن يحدد المبدأ الأخلاقي عن طريق المثل الأعلى الذي ينبغي أن يحدد المعيار الأمثل للسلوك القويم، لابد أن يكون المعيار أو المقياس هو اللذة أو المنفعة لذلك يرى د/ زكريا

بل تعهدد أبوه بالتعليم. تأثر بكتابات فيلسوف النفعية بنيتام، كان مل من الداعين للمذهب النفسي. فمعيار الحكم على الأفعال بالصواب والخطأ يكون بمقدار ما يمنح من لذة وما تحجب من ألم / انظر عبد المنعم الحفني / موسوعة الفلسفة والفلاسفة / ص ١٣٤.

(١) بنيتام. (١٧٤٨ - ١٨٣٢) زعيم القائلين بمذهب المنفعة. ولد في لندن، كان بنيتام قد قرأ هلفتيوس. وتأثر بمبدأ السعادة القصوى واعتنق المذهب النفسي وطبقه في أهم كتبه "مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع" / انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة / د. عبد المنعم الحفني / ص ٣١٩.

(٢) انظر د. يوسف كرم / تاريخ الفلسفة الحديثة / ص ٣٤٩.

(٣) للمرجع السابق / ص ٣٤٩.

إبراهيم أن من واجب فيلسوف الأخلاق - في مجتمعنا العربي المعاصر - أن يسلط الأضواء على الكثير من "القيم" التي يتجاهلها الناس: كالمعرفة، والثقافة والتذوق، والفن..... الخ وربما كان الخطر الأكبر الذي يتهدد المأخوذون بسحر المنفعة هو الوقوع تحت "وهم اللذة" أو "خداع السعادة" مما قد يدفع بهم نحو الجري عصباً - وراء سراب المنفعة، لكي لا يلبث الواحد منهم أن يجد نفسه - في خاتمة المطاف أمام هاريل براق لا تخلف وراءها سواء الإحساس بالخواء!

وإذا كانت من واجبتنا اليوم أن نعمل على تذوق قيم الحياة - بكل ما فيها من وفرة وامتناء - فذلك لأن إحساس المرء بوجود رهن بتلك الحساسية الأخلاقية المترتبة التي تفتح لشيء ضروب الثراء الكامنة في الحياة.

ولابد لفيلسوف الأخلاق من أن يجي فيحاول استثارة قدرتنا على الإعجاب، حتى يصبح في مقدور الإنسان العربي أن يدهش، ويعجب، ويتحمس، ويتذوق، ويعاود النظر إلى عالم الأشياء والأشخاص والأحداث بعين نفاذة ترى "القيم" وتترك "المعاني"!

وسيطر الإنسان المتحضر الواعي بذاته، هو على النقيض تماماً من الرجل الجاهل الغليظ المتبلد، أو الإنسان المغلق المقفر المتجمد، لأن الوعي وثيق الصلة بالتذوق، ولأن الحضارة تسير دائماً جنباً إلى جنب مع تزايد الحساسية للقيم. أفلا يحق لنا إذن أن نقول إنه لابد للفلسفة - في مجتمعنا العربي المعاصر - من أن تجي على استثارة إحساسنا بالقيم؟^(١)

وخلاصة القول إنه على الإنسان المعاصر أن يضبط موازنة التي يميز بها بين الحق والباطل وبين الفضيلة والرذيلة وبين ما هو جميل وقبيح؛ وما تلك الموازين التي تقوم للإنسان بهذا التمييز سوى مل يطلق عليه اسم القيم.

فالإنسان أينما وجد ومتى وجد فإن عليه بالضرورة مسئوليات تجاه نفسه وتجاه المجتمع الذي ينتمي إليه وقبل كل هذا عليه مسئوليات تجاه ربه.

(١) انظر: د/ زكريا إبراهيم/مشكلات فلسفية/مشكلة الفلسفة ص ٢٦١/٢٦٢

فلقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان ووضع فيه قوتان قوة الخير وقوة الشر وترك له حرية الاختيار. فالإنسان يستطيع أن يفعل الخير ويستطيع أن يفعل الشر، ويستطيع أن يسير بناء على العقل ويستطيع أن يسير بناء على الرغبة والميل. ولقد وهب الله سبحانه وتعالى الإنسان القدرة على ذلك وتركه وشأنه.

فالإنسان إذا جعل اللذة معياراً ومقياساً لأفعاله فقد ذاته وأصبح مغترباً عن نفسه وعن مجتمعه كما حدث في واقعنا المعاصر وما نعانيه اليوم من فقدان للقيم والأخلاق العليا وما أدى إلى كل هذه الحروب والتطاحن بين دول عظمى فقدت الميزان والمقياس الأخلاقي وأصبحت تقيس الأمور بمقياس المنفعة والمصلحة الشخصية ودول صغرى تريد أن تحافظ على أرضها وهويتها.

فالخضارة المادية المعاصرة قد فتت كيان الإنسان المعاصر ومزقت حقيقته وضيعت مركزه، وقضت على مهمته الحقيقية في الوجود؛ لذلك تاه الإنسان تيهاناً مروعاً في الظلمات جاهلتها وماديتها.

و عبور الإنسان لهذا النيه والاعتراب لا يكون إلا بالتمسك بالقيم الأخلاقية الحميدة التي هي ضابط ومعيار لسلوكنا وأفعالنا وهي بمثابة رباب السفينة التي لو تمسك الإنسان بها لوصلت به إلى بر الأمان.

الإنسان السياسي في فكر بروتاجوراس

نشأت طائفة السوفسطائيين لتقوم بتلبية حاجة الناس إلى المعرفة بهذه الوسائل التي لا غنى عنها للنجاح في الحياة العامة، وكان أكثر السوفسطائيين من المتخصصين في علوم اللغة والخطابة والجدل؛ لذلك عدت فلسفتهم ثمرة للحياة الديمقراطية في أثينا وتعبيراً قوياً عنها^(١) فالسوفسطائيين كانوا أول من وجه الفكر الإنساني إلى الإنسان بنواحيه الاجتماعية والسياسية

(١) انظر: د. أميرة حلمي مطر/الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها/ص ١١٨/دار قباء للطباعة والنشر ١٩٩٨م.

علي وجه الخصوص، ويكفي أن نقرر تركيزاً علي أهمية السوفسطائيين أنهم أول من ألقوا بخيط الفكر السياسي في ملحمة التاريخ الإنساني الطويل^(١).

فلم يعد السفسطائيون ينظرون إلي القوانين علي أنها مستمدة من قانون اللوغس الإلهي كما اعتبرها هيرقليطس من قبل، بل أصبح ينظر إليها علي أنها من ابتداء البشر الحر وحدهم، وهذا ما عرف فيما بعد بنظرية العقد الاجتماعي^(٢).

وبما أن بروتاجوراس كان من أشهر ممثلي السوفسطائية فلقد غاص بروتاجوراس في تاريخ الفكر السياسي اليوناني كزعيم لمبادئ العدالة والقانون والنظام مؤمناً بأنها كلها قيم موضوعية. والشكل الديمقراطي لتحقيق تلك المبادئ متفق تماماً مع مفهومه الخاص عن الحقيقة والمنفعة.

وقد استهدف نشاطه كمرب ومتنور الارتقاء بالفن السياسي ونشر الأفكار والقيم الديمقراطية^(٣).

لقد جسد بروتاجوراس إيمانه بالحرية الإنسانية هذه عندما ذهب في الأسطورة الواردة في المحاوراة المسماة باسمه إلي ضرورة أن تفسح المدينة في تنظيمها أموراً سياسية مكاناً للاستماع إلي كل الآراء التي يدلي بها كل مواطنها بلا استثناء؛ فالفضيلة متاحة للجميع وليست حكراً علي قلة فقط نبيلة^(٤).

أذن كل إنسان حر في اعتناق كل ما يراه صواباً وحر في تقديم الرأي الذي يراه مفيداً لسياسة مدينته وبروتاجوراس بهذا ينظر إلي الإنسان كما قلنا نظرة متفائلة، إذ رأي أن لديه القدرة علي السيطرة علي الظروف المحيطة به وتسخيرها لنفسه من خلال الوسائل الخاصة بالمعرفة والتعليم.

(١) انظر: د. علي عبد المعطي محمد/ الفكر السياسي العربي/ ص ٤٠/ دار المعرفة الجامعية/ ١٩٩٦م.

(٢) د. محمود مراد/ الحرية في الفلسفة اليونانية/ ص ٣٠٠

(٣) انظر: ف. س. ترسيبيان/ الفكر السياسي في اليونان القديمة /ترجمة حنا عبود/ ص ٧٩

(٤) انظر: أفلاطون /بروتاجوراس / ص ٦٠ : ٦٣

ومن المرجح أن بروتاجوراس قد عمل بهذه النظرية عندما سن دستورهِ لمستعمرة ثوري الذي كلفه به الزعيم الديموقراطي بردكليس عام ٤٤٣ ق.م فمن المرجح أنه قد وضع لها دستوراً ديموقراطياً يراعي ويكفل تحقيق الحرية والمساواة لجميع رعاياها علي حد سواء^(١). إذن نتبين من هذا أن السفستائية كانت استجابة دقيقة لروح ذلك العصر بوصفها حركة فكرية اجتماعية سياسية.

فلو وقفنا علي طبيعة الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في اليونان في ق الخامس (ق.م) لتبيننا إلي مدى أثرت هذه الحركة في الشعب اليوناني الذي كان السواد الأعظم منه محروماً من الحقوق السياسية، والحالة الاجتماعية التي كان يتعرض لها الشعب اليوناني في القرن ومطلع القرن الخامس (ق.م) حتى أن بعض الإحصائيات تقول إن عدد العبيد وحدهم كان حوالي أربعمئة ألفاً، مقابل ألف من المواطنين الأحرار. وهؤلاء الآخرون كانوا مقسمين تقسيماً غير دقيق إلي أنصار الأوليجارشية (حكم الأقلية) و أنصار الديموقراطية. وهنا لابد لنا من القول أن أنصار الأوليجارشية — بالرغم من أنهم أقلية بالنسبة للأحزاب الأخرى، ولكنهم كانوا متضامين، ويساعدون بعضهم البعض في الشؤون السياسية والقانونية، وتربطهم رابطة العداوة المشتركة للطبقات الفقيرة التي كانت تنافس طبقتهم المؤلفة من الأشراف وكبار ملاكي الأرض وبعض التجار وأصحاب رؤوس الأموال، وهذه هي التي كانت تحكم أثينا بقبضة من حديد في ق السادس أوائل القرن الخامس (ق.م) هكذا وضع جعل الطبقات الفقيرة تتحين الفرص للانقضاض علي الأوليجارشية وانتزاع السلطة منها وخاصة بعد أن تمادت هذه الأخيرة في اضطهاد الناس واستغلالهم^(٢).

و لكن في صدر القرن الخامس (ق.م) تعرضت أثينا لهجمات الفرس التي أدت إلي إلحاق هزائم كبيرة باليونانيين. ورأى اليونانيون نتيجة لذلك أن الأوليجارشية هي المسؤولة عن تلك الهزائم، لذلك تجمعت الفئات الفقيرة و انضموا إلي جمهور الساحل من تجار وفلاحين

(١) انظر: د. محمود مراد/ الفلسفة اليونانية/ ص ٧٧

(٢) انظر: د. محمد كريم/ تطور الفكر السياسي (من مصر القديمة حتى الإسلام) / ص ٦٩.
المكتبة العصرية / سنة ١٩٩٤.

وحرفيين، ودحروا الفرس في معركة سلاميس البحرية عام ٤٨٠ ق.م. وبهذا يكونون أثبتوا للطبقة الأوليجارشية أنهم خير من يدافع عن اليونان، وفي أعقاب ذلك تشكلت المجالس الشعبية منهم. وبذلك تقلص نفوذ الأوليجارشية، وتعزز نفوذ النظام الديمقراطي؛ ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن الأوليجارشية استسلمت تماماً لتلك الهزيمة التي لحقت بها من قبل الديمقراطيين والديمقراطية كطبقة جديدة ظهرت علي المسرح السياسي، كانت بأمس الحاجة إلي التعبير عن مثلها وقيمتها الجديدة. كي تستطيع الصمود أمام خصومها الذين كانوا يتجنبون الفرص للانقضاض عليها. لذلك ظهرت الحركة السفسطائية في تلك الفترة بالذات، لكي تعبر عن تطلعات ومطامح القوى الديمقراطية الجديدة^(١).

وهنا لابد لنا من القول أنه في هذه الفترة حدثت تطورات في بنية المجتمع اليوناني من الوجهتين الاجتماعية والاقتصادية فلقد حدث تغيير المجتمع وانتقاله من مجتمع زراعي — لا يستمد الفرد فيه قيمته ولا قوته إلا من قوة القبيلة التي ينتمي إليها أي مجتمع تجاري يقوم علي الجهد الفردي والمهارة الخاصة^(٢).

إذن هذا العامل يشكل بالإضافة إلي العامل الأول، الأساس في أن يكون ظهور الحركة السفسطائية ضرورة تاريخية وبناء علي ما تقدم يمكننا القول، أن السفسطائيين كانوا أصحاب قضية وحملة رسالة إنسانية، لاسيما وأن معظمهم كانوا قادة وأعضاء فاعلين في الحزب الديمقراطي، وكان لهم دور كبير في صياغة أسس النظام الجديد، إذ أوكلت إلي أهم مفكريهم "بروتاجوراس" مهمة وضع دستور للبلاد ومسائل تشريعية أخرى^(٣) وإمعاناً في الإعلاء من شأن الإدارة الإنسانية جعل السفسطائيين الإنسان بإرادته العقلية الواعية هو معيار الأشياء جميعاً، وأنه المتصرف الأول والأخير في أفعاله، فلا عجب أن نراهم — في دراساتهم في فلسفة الحضارة والدين والقانون — يردون القانون والدين والحضارة بجمليها إلي ابتكارات الذات الإنسانية الحرة. وهم في هذه الخطوة يعكسوا بلا شك إيمانهم العميق في الحرية الإنسانية وفي قدرات

(١) انظر: المرجع السابق /ص ٧٠

(٢) انظر: د. أميرة حلمي مطر /الفلسفة اليونانية ص ١١٨

(٣) انظر: د. محمد كريم/ تطور الفكر الفلسفي السيلسي/ص ٧٠

العقل البشري البالغة ليس على الصمود فحسب أمام ضغوط القدر وأوامر الآلهة الصارمة، ومتطلبات القوانين المتجبرة، بل وعلى خلق الدين نفسه والقانون ذاته^(١) فالإنسان عند بروتاجوراس هو الذي ارتقي بنفسه تدريجياً من المرحلة الحيوانية المتوحشة إلى مرحلة التمدن. فأخترع الإنسان كافة الوسائل الضرورية من أجل حفظ وجود (المسكن — الزراعة — اللغة — الدين — النظام السياسي والاجتماعي) فكان قيام الحضارة في رأيه مرتكزاً على الجهد الإداري المختار من قبل الإنسان نفسه. إذ شيد الإنسان بإرادته الحرة جوانب حضارية من أجل خيره هو الأعظم، وهي جوانب متغيرة ونسبية تتباين من مجتمع لآخر. ومن الملاحظ في تصور بروتاجوراس السابق لمصدر الحضارة الإنسانية أنه تصور متفائل يجعل السعادة وحياة الفضيلة أمام الجنس البشري في المستقبل وليست في الماضي السحيق قبل قيام المجتمع البشري علي نحو ما سوف يقول أفلاطون فيما بعد وسوف يقول روسو في عصرنا الحديث. لقد نظر بروتاجوراس إلى الحضارة علي أنها ارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، ومن حالة البداوة الأولى إلى المدنية الاستقرار، ارتقاء قام به الإنسان وحده بعقله وعمله الذاتي^(٢).

كان بروتاجوراس أول من قال بنظرية "العقد الاجتماعي" إذ تخبرنا الأسطورة الواردة في المحاوراة المسماة باسمه بأن الناس عندما فشى بينهم الاقتتال الجماعي في حياة الغاب تجمعوا معاً في مدن ووضعوا القوانين التي تنظم حياتهم فيها — نظراً لشعورهم بأن حالة التوحش هذه سوف تفتك تماماً بالجنس البشري، فتواضعوا فيما بينهم على وضع مجموعة من القوانين التي تحرم الاقتتال، وتنص علي احترام حقوق الآخرين^(٣).

وهذا ما عبر فيما بعد هوبز حين بين من خلال تعريف القوة إن كل فرد يجاهد في تحقيق رغباته، وإن هذه الرغبات تختلف من فرد إلى آخر طبقاً للتكوين البدني، والمستوي الثقافي والخبرة، ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم علي إشباع رغباتهم. ولكن المساواة لا تكون تامة، حيث أن الأقوياء بدنًا، والأذكاء عقلاً يستأثرون بالأغلبية القصوى من

(١) انظر: د. محمود مراد/ الحرية في الفلسفة اليونانية/ص ٢٩٦-٢٩٧

(٢) د. محمود مراد/ الحرية في الفلسفة اليونانية/ص ٢٩٩

(٣) انظر: أفلاطون - بروتاجوراس /ص ٦١

الثروات والامتيازات، بينما لا يتبقى الضعفاء وقليلي الحيلة والذكاء إلا قليل، وهنا في حالة الطبيعة امتازوا بالمساواة، أي أن كل إنسان كان مساوياً لكل إنسان آخر^(١).

إذن فالإنسان كان في حاجة ماسة إلي وضع قانون يضمن له حريته ويحافظ علي بقائه وحياته.

وكما يقول كارل بوبر^(٢) في وصفه للدولة علي أنها نوع من العيش المشترك التعاقدية من أجل منع الجريمة وحفظ الحقوق المختلفة لأنها ليست استجابة لحاجة طبيعية كما سوف يقول أرسطو فيما بعد أو غريزة اجتماعية، بل نوع من المجتمع الصناعي بين الأفراد لإشباع وحماية المصالح الفردية علي نحو ما سوف يقول توماس هوبز وجان جاك روسو ولوك في عصرنا الحديث^(٣) ولكن لوك يعارض هوبز في تصويره الإنسان قوة غاشمة، وتصوره علي حال الطبيعة حال توحش يسود فيها قانون الأقوى، ويذهب إلي أن للإنسان حقوقاً مطلقة لا يخلقها المجتمع، وأن حال الطبيعة تقوم في الحرية، أي أن العلاقة الطبيعية بين الناس علاقة كائن حر بكائن حر تؤدي إلي المساواة. والعلاقة الطبيعية باقية بغض النظر عن العرف الاجتماعي، وهي تقيم بين الناس مجتمعاً طبيعياً سابقاً علي المجتمع المدني، وقانوناً طبيعياً سابقاً علي القانون المدني وعلي ذلك ليس للناس بالطبع حق في كل شئ كما يزعم هوبز، ولكن حقهم ينحصر في تنمية حريتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزم فيها من حقوق، مثل حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الدفاع عنها^(٤).

(١) Dunning , political theories ,book II p. 209

(٢) د. محمود مراد / الحرية في الفلسفة اليونانية/ ص ٣٠١

(٣) كارل بوبر: يهودي نمساوي، ولد بفيينا عام ١٩٠٢ أرتبط أسمه بجماعة فيينا من

الوضعيين المنطقيين

أنظر: عبد المنعم الحفني / موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ص ٣٢٤

(٤) أنظر: د. يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة الحديثة/ ص ١٥٩ / ط ٥/ دار المعارف.

وهذا أيضاً ما يراه جبريل مارسيل^(١) فهو يرى أن محور الرئيسي في التأمل الفلسفي هو المشاركة. والحرية التي لا يتحدد معناها إلا بالقياس إلى هذه المشاركة "التواصل لا يضاف إلى وجودي الخاص بل شكل بعداً حيوياً من أبعاده، باعتباري كائناً موجوداً في مواقف وباعتباري كائناً حراً"^(٢).

أذن يرى مارسيل أن الحرية الحقيقية هي في المشاركة والتواصل مع الآخر ولكي يكون هناك تواصل لابد أن يتنازل الفرد بمحض حريته بجزء من هذه الحرية لطبيع القوانين، فالأمر كله متوقف على إرادة الفرد الأخلاقية الحرة.

وقد سبق ورد بروتاجوراس القوانين إلى تواضع البشر فيما بينهم، أما اتفاق مبرم بين المواطنين لحماية حقوقهم الفردية من اعتداء الآخرين عليها والعكس وأعتبر المدنية هي جماع السعادة والفضيلة لكل المواطنين^(٣) وإذا كانت القوانين عند بروتاجوراس ترجع في أصلها إلى الاتفاق الإنساني، ومن ثم فهي نسبية باختلاف الزمان والمكان يرى سقراط غير هذا فهو يرى أن القوانين سواء كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدنية أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة فهي حقائق ثابتة متوازنة ينبغي المحافظة عليها من أي تغيير أو تبديل. فالقانون عنده هو رمز للعقل ينبغي أن يسود وينظم الفوضى وطاعته واجبة ولا يجوز للحكيم أن يخالف قوانين المدنية المكتوبة لأن الثورة عليها إنما تعني تحطيم كيان المدنية وانحيار قيمها المتوارثة^(٤) أيضاً يرى سقراط إن حكم الدولة يجب أن يكون في أيدي الحكماء العادلين والأخيار المدربين على الحكم وهؤلاء قلة بالضرورة^(٥).

(١) جبريل مارسيل (١٨٩٨-١٩٧٣) من أعلام الوجودية الفرنسية، وفتن أسمه بالوجودية المؤمنة إن كان هو قد رفض أن يدرج أسمه ضمن فلاسفة الوجودية/ وأثر أن تسمي فلسفته (السقراطية الحديثة) انظر: د. عبد المنعم الحفني/ موسوعة الفلسفة للفلاسفة.

(٢) انظر: روجيه جاردوي/ نظرات حول الإنسان / ترجمة د. يحيى هويدى / ص ١٩١ / القاهرة / عام ١٩٨٣.

(٣) انظر: أرسطو/ السياسة ترجم/ بارتلمي سانتهيلير تعريب أحمد لطفي السيد / ص ٢٣٠ / دار الكتب المصرية/ القاهرة.

(٤) انظر : د. أميرة حلمي مطر/ الفلسفة اليونانية/ تاريخها ومشكلاتها/ ص ١٥٢.

(٥) انظر : وولتر سنيش/ تاريخ الفلسفة اليونانية/ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد/ ص ١١٧.

وقد صدق علي هذا الرأي من بعده أفلاطون أرسطو وهذا ما يوضحه فكرهم السياسي. كان سقراط مجهز علانية بأمنيته بأن يحكم الناس أحكم الناس، وكان يثور إذا رأي تعيين الحكام والشيوخ خاضع للصدفة والاتفاق أو للظروف والملايسات، ومارس حريته السياسية بأقصى ما يستطيع حتى أنه رفض التصويت علي الحكم بالإعدام علي القادة الذين قاتلوا في (أورجينوز) غير مهتم بالغليان الشعبي، ولا يغضب الحاكمين.

سخر سقراط من السوفسطائيين وتلاميذهم. وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى ذاهباً إلي قدسية القوانين وضرورتها وكليتها إلي الجميع^(١).

إذن القوانين عند سقراط ثانية لا تتغير بتغير الظروف والازمان ولها قدسية كبيرة واجبة كما سبق وأوضحنا ولكن هناك من الكتاب من يري أن السفسطائيون قد ظلموا أو أسى فهمهم فترى مثلاً أن د. محمد كريم يدافع عن الفكر السفسطائي فهو يري أن هذا الفكر فهم خطأ من قبل سقراط أفلاطون وغيرهم. إذ يري أن السفسطائيين هم أول من أكتشف القدرة الإبداعية الخلاقة لدي الإنسان. ومن الطبيعي أن يكون توجههم ونزعتهم، هي التي أدت بهم إلي السير في الطريق الصحيح إلي اكتشاف الحقائق. إذ كانوا يؤمنون بأن الإنسان هو الذي يبدع قيمه وعالمه الإنساني ونفسه ومثله العليا.

وهنا لابد لنا من التذكير أن الغريق — في المرحلة السابقة علي السفسطائية — كانوا يعتقدون بأن كل ما هو موجود إنما هو متشكل مسبقاً، أن الإنسان ليس بحاجة إلي أن يبدع مثلاً علياً بقدر ما هو بحاجة إلي أن يكتشف المثل المعدة بشكل ناجز من قبل. إذا من هنا يصبح واضحاً إلي أي حد كان السفسطائيون أول من اكتشف قيمة الإنسان وفاعليته، وأول من سعي إلي تحريره من كافة القوى المجهولة التي كان الإيمان بما يحول دون نمو قواه العقلية وتطوره^(٢).

ونقطة التحول الهامة في هذا المجال لدي السفسطائيين كانت علي درجة كبيرة من الأهمية والخطورة. فإذا كانت الفضائل المذكورة موزعة بين الناس علي قدم المساواة، فإنه

(١) انظر: د. علي عبد المعطي / الفكر السياسي الغربي/ص ٤٣.

(٢) انظر: د. محمد كريم / تطور الفكر الفلسفي السياسي / ص ٧١

سيترتب علي ذلك نتيجة هامة، وهي أن الإنسان لا يعود يقع تحت رحمة الأعراف والتقاليد التي تجعله يتجمد عند حدود معينة. فطالما أن لديه، القدرة علي الإبداع، شأنه في ذلك شأن أي إنسان آخر، فهذا يعني أن في مقدرة الادعاء بحقه في خلق النظام الاجتماعي والسياسي الذي يلي حاجاته الإنسانية، وحقه في تعديل ذلك النظام كلما اقتضت الضرورة ذلك، فانطلاقاً من هذا المفهوم للإنسان قال السفسطائيين أن كل أمة تبتدع قوانينها بنفسها علي أساس قناعتها التامة بأن ما تبتدعه إنما هو بالضرورة والملائم لازدهارها وتطورها^(١) والامر هنا لا يقتصر فقط علي إبداع الإنسان في المؤسسات الاجتماعية والسياسية. بل وسع السفسطائيون من نطاق قدرة الإنسان علي الإبداع لتشمل كافة الميادين الثقافية. فقد قالوا بهذا الشأن أن حقائقنا هي كمؤسساتنا من صنع البشر. فالحقيقة لها معيار أعلي يمكن قياسها علي أساسه سوي الإنسان نفسه. ولهذا فهي حقيقة إنسانية ومن هنا انطلقت صيحة "بروتاجوراس" المشهورة "الإنسان مقياس الأشياء كلها. مقياس ما يوجد ومقياس ما لا يوجد"^(٢).

إذن يتضح لي مما سبق أن السوفسطائيون كان هدفهم الأساسي ينصب علي تدمير العادات والتقاليد البالية والتي يرون أن الحاجة ملحة في تغييرها لأن هذه التقاليد ما هي إلا عائق وحجر عثرة أمام تقدم الإنسان وحائل أمام قدرته الإبداعية الخلاقة ولم يكن هدفهم كما قيل هو تدمير القيم الأخلاقية هلي الإطلاق.

لقد رأي السفسطائيون أن هناك أساسين رئيسيين يبرران خضوع الناس للقوانين:
الأول: هو أنما تصاغ من قبل الحكماء. أما الثاني فهو أنما تمثل خلاصة لعملية التصحيح المستمرة للممارسات الخاطئة الإرادية وغير الإرادية علي السواء.

إن دراسة هذين المعيارين يبين أن السفسطائيين لم يكونوا يسعون إلي تدمير القيم الاجتماعية علي العموم وإنما إلي تدمير المعايير التي فرضتها الأعراف والتقاليد البالية، وإحلال معايير جديدة محلها، يكون الأساس فيها هو حكم العقل وضمان حماية مصالح الناس التي تتغير علي الدوام. ولكن هنا لابد من القول أن الخضوع للقوانين، لا يجب أن يكون ضاراً في وقت

(١) Landman , m. man in mirror of his thought applied . literature press . p.34 (1979)

(٢) نظّر: محوورة قفلاطون/ بروتاجوراس / ص ٣٢٥

آخر. ولذا فإن تصحيح ذلك الوضع باستمرار يضمن علي الدوام وجود معايير جديدة تتفق مع ما هو في صالح الناس، ومفيد لهم^(١).

وهذا ما أكد بروتاجوراس الذي جسد في شعاره "الإنسان معيار" واقعة حرية الإرادة الإنسانية. تجسيداً صريحاً فهو يؤكد علي مسؤولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، طالما أختار هذه الأفعال بمحض إرادته الحرة، وليست بفعل أي شيء خارجي^(٢).

يري بروتاجوراس "أنه بناء علي قرار أرادته الحرة" لما كان لأشكال العقاب والتأنيب أي معني ولا أحقية أصلاً. فلا أحد سوف يتبري ليعلم أو يؤنب أو يعاقب من ترجع جرائمه إلي قوى أخرى غير إرادته الحرة كالطبيعة أو الصدفة أو الفسر. فمن الحق أن يعاقب إنسان الضعفاء والمذنبين وهو يعلم أن هذا النوع من الخطأ من عمل الطبيعة^(٣).

ولما كان الخطأ في رأي بروتاجوراس الذي يرتكبه الإنسان يرجع إلي نقص المعرفة والإلمام بالأعمال الحسنة، فقد نادي بروتاجوراس بأن حياة الإنسان في المدينة سلسلة متواصلة من عمليات التعليم التعلم، فالأسرة والدولة والمدرسة والقوانين كلها مؤسسات تربوية لتوعية الناس بالخير، حتى لا يكون أمام المذنب أي مبرر لأجرامه. ولم ينظر بروتاجوراس إلي العقوبات التي توقعها القوانين علي أنما ثار من الجرم، بل يعتبرها وسيلة لتربية هذا المجرم وتقوم سلوكه، وكذلك ردع الآخرين عن الأقدام علي هذا الفعل الإجرامي بدورهم في المستقبل^(٤).

إذن الإنسان حر في إتباع إرادته الخاصة ولكنه ملزم في الوقت نفسه بأن لا يتعد سلوكه الاتفاق الجماعي المتمثل في القوانين التي أتفق عليها الجميع لحفظ الحقوق المختلفة للجميع. أنما نابعة من إرادة الكل علي حد وصف جان جاك روسو^(٥) فيما بعد، لخير الكل وليس في خضوع المرء لها أي قيد علي حريته. بل هي حفظ لهذه الحرية^(٦).

(١) انظر: د. محمد كريم/ تطور الفكر الفلسفي والسياسي/ ص ٧٢.

(٢) انظر: وولتر ستيس / تاريخ الفلسفة اليونانية/ ص ١٠٦.

(٣) انظر محاورة أفلاطون/ بروتاجوراس/ ص ٥٩.

(٤) انظر: د. محمود مراد/ الحرية في الفلسفة اليونانية/ ص ٣١٥.

(٥) جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) صاحب الشهرة العريضة في الفكر الفلسفي، وأسهر الكتابين في القرن الثامن عشر. تقوم فلسفته فيها جميعاً علي النقد الشديد للمدينة الأوروبية،

أيضاً يري "بروتاجوراس" أن الذات التي تؤسس القانون للمجتمع لابد أن تكون الذات الجماعية. لذلك يتعين علي كل فرد الخضوع إلي المعيار الذي تضعه الجماعة، دون أن يعني ذلك أن المعيار نفسه يجب أن يطبق في كل جماعة كيفما كانت، إذا أن ما هو مناسب لهذه الجماعة وقد لا يكون مناسباً لجماعة أخرى^(٢).

أيضاً قول السوفسطائيين بالحرية الإنسانية في عصر كان ينظر إلى العبودية على أنه أمر طبيعي لا يتنافى مع ادعاء الإنسان بأنه إنسان.

فمثلاً إذا نظرنا إلى أفلاطون، فإنه لم يفكر على الإطلاق في إمكانية إلغاء نظام الرق في مدينته الفاضلة في الوقت الذي ظهرت فيه عند معاصريه من السوفسطائيين دعوة إلى إلغائه بعد أن تبينوا ما فيه من قسوة وظلم لفئات كبيرة من المواطنين وفي حين ذهب هؤلاء إلى القول بأن نظام الرق نظام مصطنع وبالتالي يمكن تغييره ذهب أفلاطون إلى القول بأنه نظام مفروض بالطبيعة، وكل الذي أمكن أن ينتهي إليه هو الدعوة إلى حسن معاملة الرقيق ومنع استرقاق اليونان لبعضهم^(٣).

أيضاً يرى أرسطو أن هناك أناس مهينون بالطبيعة لأن يكونوا أرقاء؟ وينتهي إلى أن السفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة بالطبيعة في كل الأشياء بين النفس والجسد، بين الإنسان والحيوان، وبين الذكر والأنثى، وحيث يوجد هذا التمييز فالخير في أن يحكم الطرف الأعلى وأن يطيع الطرف الآخر.

والخلاصة أننا نجد بعض الناس سادة بالطبع والبعض الآخر رقيق، والرق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل.. وانتهى أرسطو من ذلك إلى الحكم على بعض الأجناس بأنها

بما تفرضه على الإنسان من حاجات وأهداف مزيفة تنسيه واجباته كإنسان وحاجاته الطبيعية، وتجعله ضحية تناقضاته الداخلية و اللامساواة التي تمثل في تاريخه السقوط من حال السعادة في المجتمعات الطبيعية إلى حال البؤس في المجتمع الحضاري/ قنظر: د. عبد المنعم الحفني/ موسوعة الفلسفة والفلاسفة ص ٦٦٩.

(١) انظر: د. محمود مراد/ الحرية في الفلسفة اليونانية/ ص ٣١٥.

(٢) انظر: د. جورج سبائين/ تطور الفكر السياسي / ترجمة جلال العروسي/ ص ٣٥١/ القاهرة / دار المعارف عام ١٩٥٤.

(٣) انظر: د. أميرة حلمي مطر / الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٢٠٤.

رفيق بحكم الطبيعة والبعض الآخر أحرار. وخص الإغريق بأنهم سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم ورثوا الروح العالية والشجاعة التي تميز أهل الشمال والذكاء الذي يتميز به الشرقيون.

لقد حاول أرسطو أن يخفف من وطأة نظام الرق الذي عده ضروريا للإنتاج فأوصى السيد ألا يسعى استغلال سلطته على عبيده وأن يصاحبهم ويعاملهم بالإقناع ويهيئهم الأمل في العتق^(١).

إذن يتضح لي مما سبق أن أرسطو مشي على ضرب أستاذه أفلاطون وأقر بنظام العبودية ووجد أن هذا النظام هو الطبيعي إذ أن الطبيعة أوجدت أحراراً بالطبيعة وعبيداً أيضاً بالطبيعة.

إذن سبق فكر السوفسطائيون وقولهم بالحرية الإنسانية فكر معاصريهم أمثال أفلاطون وأرسطو فلقد قالوا أن كل عبودية هي منافية للطبيعة^(٢).

وقال "الكسidas" تلميذ جورجياس "إن الآلهة جعلت جميع الناس أحراراً. ولم تجعل الطبيعة أي واحد منهم عبداً"^(٣).

وفي هذا دليل واضح على عمق نظرهم الإنسانية وإعلاءهم من شأن الإنسان الحر ذو الإرادة الحرة. وهذا سبق لم يستطع أن يصل إليه أفلاطون لا أرسطو. وهذا ما جعلهم يعترفون (بحق الفاعل)، فلقد كان هناك — برغم كل شيء — كثير من المبررات في هذا الهجمات التي شنها السوفسطائيون على السلطة والأوضاع القائمة والتقاليد والعادات والمعتقدات.

والإنسان ككائن عاقل لا يجب أن تتجبر فيه السلطة والمعتقد والتراث، أنه لا يمكن أن يخضع بالعنف لفرض العقائد من مصدر خارجي. وليس هناك فرد له حق القول "أنت سوف تعتقد في هذا" أو "أنت سوف تعتقد في ذاك"، وأن ككائن عاقل لي الحق في استخدام عقلي والحكم بنفسي. إذا أراد إنسان أن يقتني فلا يجب أن يلجأ إلى القوة بل إلى العقل. وهو

(١) انظر: كتاب السياسة — لأرسطو طاليس — ترجمة أحمد لطفي السيد، ص ٢٠٣. دار الكتب المصرية، القاهرة.

(٢) Kerferd, The sophistic movement, P. 156 London, 1981.

(٣) انظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي — ترجمة حسن العروسي — ص ٣٥.

بهذا لا يفرض آراءه على من الخارج، بل يثبت آراءه من المصادر الباطنية لتفكيره، أنه يريد أن آراءه هي في الواقع آرائه. إذا ما تبين هذا^(١).

يرى وولتر ستيس في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية أن هناك خطأ للسوفسطائيين هنا. هو أنهم وهم يعترفون بحق الذات أو الفاعل ينسون بالمرء ويتجاهلون تمام (حق الموضوع). فالحقيقة لها وجود موضوعي وهي على ما هي عليه سواء أمنت بهذا أم لا. إن خطأهم هو أنهم بالرغم من أنهم قد تبينوا بحق أن الحقيقة والأخلاقيات صادقة بالنسبة لي يجب أن تتطور من نفس لا أن تفرض لا أن تفرض من الخارج ومع هذا وضعوا التأكيد على خصائص ودوافعي ومشاعري واحساساتي الجزئية العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والأخلاقيات بدل التأكيد على الجانب الكلي في وهو العقل كمصدر للحقيقة والصدق "الإنسان ككائن عاقل لا الإنسان كحزمة من الاحساسات الجزئية والانطباعات الذاتية والدافع والأبتسارات اللاعقلية والتمركز الذاتي الإرادي والغرائب والخزعبلات والخيالات"^(٢).

بين وولتر ستيس في مؤلفه تاريخ الفلسفة اليونانية أن هناك مبادئ حقه ومبادئ خاطئة عند السوفسطائيين نجدها في البروتستانتية الحديثة^(٣)، والديمقراطية الحديثة فالبروتستانتية كما يقال في الغالب قائمة على حق الحكم الخاص وهذا ببساطة هو حق الفاعل، حق الفرد في ممارسة عقله ولكن إذا فسرنا هذا على أنه يعني أن كل فرد مخول له أن يشكل أهواءه وتخيلاته الوهمية كقانون في المسائل الدينية أذن فيكون لدينا النوع السيئ من البروتستانتية والديمقراطية هي بكل بساطة بروتستانتية سياسية والأفكار الديمقراطية هي النتاج المباشر لحركة الإصلاح البروتستانتية. يقوم المبدأ الديمقراطي على أنه ليس مطلوباً من الكائن العاقل أن يطيع القانون الذي لا يقبله عقله. لكن القانون يجب أن يتأسس على العقل، على ما هو كلي

(١) انظر وولتر ستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ١٠٩، ١١٠.

(٢) انظر المرجع السابق - نفس الصفحة.

(٣) البروتستانتية Protestantismo مذهب المحتجين أتباع مارتن لوتر الذي تشق على الكنيسة الكاثوليكية، وعلق احتججه المشهور على بابها، وأعلن أن المسيحي لا يخضع إلا للأجل وحدها، ولا يعترف بسلطان لغير الكتاب المقدس، وأن الكنيسة أو الفسلفة لا سلطان لهم على محو الذنوب، وأن الإنسان يدان بعمله وحده.

انظر: د. عبد المنعم الحفني - موسوعة الفلسفة والفلسفة، ص ٢٨٤.

في الإنسان. أن كفرد، كمجرد أنا، وليست لي حقوق وأستطيع أن أشرع لنفسي وللآخرين. ولكن إذا كانت إرادة الفرد الهوائية وأهواؤه وأوهامه موجودة في القانون إذن فسوف تحول الديمقراطية إلى فوضوية وبولشفية^(١).

أيضاً سيكون خطأ كبيراً افتراض أن مذاهب السوفسطائيين هي مجرد أفكار عفى عليها الزمن وأفكار ميتة وصخرية لا تهم سوى المؤرخين وليس لها أهمية بالنسبة لنا بالعكس، وأن الفكر الشعبي الحديث ينج بأفكار واتجاهات السوفسطائيين^(٢). وهذا ما سنوضحه من خلال ما يطلق عليهم بالسوفسطائيين الجدد.

السوفسطائيون الجدد :

ساد في الفكر الشعبي الحديث وعصرنا المعاصر، آراء واتجاهات السوفسطائيين، وهي اتجاهات تعبر عن أن لكل فرد الحق في أن تكون له آراؤه الخاصة. هذا حق وهذا يعبر عن حق الفاعل في استخدام عقله ولكن يجري تفسير هذا القول أحيانا على نحو مختلف، فإذا تمسك الإنسان برأي لا عقلي كامل وإذا كان سلاح يزع من يديه وإذا كان يزاح من كل موضع يتخذه - حتى أنه لا يبقى له سوى الاعتراف بأنه مخطن. فإن مثل هذا الإنسان سوف يتمسك بالقول أن له الحق في الآراء الخاطئة، وأنه لا يوجد أي حق في الآراء الخاطئة وليس لك حق في رأي من الآراء ما لم يتأسس على ما هو كلي في الإنسان إلا وهو عقله وأنت لا تستطيع أن تزعم هذا الحق باسم انطباعاتك الذاتية وأهوانك اللاعقلانية. وإذا فعلت هذا فأنت تخطن خطأ السوفسطائيين^(٣).

واتجاهات النمط الأكثر ضحالة للاعقلانية الحديثة تظهر تفكيراً سوفسطائياً مماثلاً. فيقال أن الأفكار الخلقية تتباين كثيراً في البلدان المختلفة والعصور المختلفة فمثلاً البغاء مسموح به في اليابان والفحشاء في المحارم لم يكن ممنوعاً في مصر القديمة. وهذه الأفكار يجب أن

(١) انظر: ولترستيس - تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عب المنعم مجاهد، ص ١١٠.

انظر أيضاً: برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الثالث - الفلسفة الحديثة - ترجمة محمد فتحي الشنيطي - ص ١٥٩ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة ١٩٧٧.

(٢) انظر ولتر سنييس - تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٣) انظر المرجع السابق / نفس الصفحة.

تكون تحذيراً لنا ضد العقلية الضيقة الأفق القطعية في المسائل الأخلاقية، ولكن بعض الناس يستخلص هذه الوقائع أنه لا يوجد قانون خلقي صادق كلي وموضوعي حقيقي. أن النتيجة لا ترتب على المقدمات والنتيجة زائفة^(١).

وإذا كنا نتكلم عن السوفسطائيون الجدد، فأنا نقصد أقم المعنى السيئ هؤلاء السوفسطائيون، المعنى الذي يراد به أن يكون هؤلاء خطراً على الفكر والمجتمع، هؤلاء لا هم لهم إلا تمويه الحقائق وتزييفها. والحقيقة نسبية بالنسبة لهم، فالحقيقة ما هي إلا رؤيتهم الخاصة للأشياء بما يعود عليهم بالخير والنفع.

أيضا تتضح هذه الصورة في عصرنا المعاصر وتمثل هذه الصورة في أوضح صورها فيما يسمى بالفكر الغربي المتمثل في الفكر الأمريكي على وجه الخصوص والفكر العربي المتمثل في المسلمين واردة الأيدلوجية (إسرائيل والمادية أمريكا).

وهذا يتضح في الصراع التي تولته أمريكا ورفعت رايته باسم الديمقراطية وتحرير الشعوب المقهورة وإسرائيل وما تتولاه من قمع للحريات وقتل وسفك دماء في فلسطين فالعطرس الأمريكية والتجبر الإسرائيلي ولد لنا في عالمنا العربي عدم استقرار وصراع مستمر وقمع للحريات والأفكار كل هذا باسم الديمقراطية القائمة على تعديل المفاهيم البالية والفكر المتطرف المتمثل في الإسلام والذي يولد لهم كل يوم صور جديدة من صور الإرهاب لما يزعمون.

هؤلاء لا هم لهم إلا تحقيق المنافع الذاتية والمصالح الشخصية على حساب الشخصية العربية الإسلامية. فهم لا هدف لهم إلا تشويه صورة الإسلام والمسلمين في عيوننا وعيون الآخرين حتى يتسنى لهم هدم هذا الدين. فنحن مستهدفون في عقيدتنا وطمس هويتنا والتقليل من شأن حضارتنا وتراثنا الإسلامي.

هذه الحضارة الإنسانية العظيمة التي قامت على مبادئ خالدة لم يصل إليها العقل البشري من قبل، ولم يستطع العالم في أي وقت كان وفي ظل التطور الحضاري والثقافي الهائل في

(١) نفس المرجع / ص ١١٢.

عصرنا هذا، أن يتخذ ما يمثّلها دستوراً له في الحياة، وهي مبادئ الإسلام الخالدة التي جمعت بين المادة والروح وبين الدين والدنيا.

هذا الفكر الذي يفترقه الواقع المعاصر أو كما سبق وأوضحنا السفسطائيون الجدد الذين هم مقياس كل شيء فما هو حق بالنسبة لهم يكون حقاً وما هو باطل يكون باطلاً فقيمهم الأخلاقية قائمة على اللذة والمنفعة. هذا الواقع الذي يحمل بين جنباته كثيراً من المغالاة في المادية والأناية وافتقاده للجانب الروحي الذي من خلاله يتحقق له السمو والارتقاء ونتيجة لافتقادهم هذا الجانب الروحي حدث لهم خلل رهيب في مفاهيمهم وقيمهم القائمة على فرض سيطرتهم لا على المسلمين فحسب، بل على العالم أجمع. فهدفهم هو إثبات أنفسهم على الغير ومحاولتهم المستمرة وبذل أقصى ما عندهم ليضيفوا معاناة للجنس البشري لا أن يحاولوا أن يخففوا من معاناته كل هذه المعايير هي التي تحكم الفكر الغربي.

في حين نرى في الإسلام الفكر المعتدل الذي يحس على الوسطية في الأقوال والأفعال فلا إفراط ولا تفريط. هذا الفكر الذي نظر إلى الإنسان على أنه روح وجسد ولا يريد أن يغلب جانب على الآخر بطريقة تخل بالتوازن بينهم.

ورغم أن الوسطية في الفكر الإسلامي كانت تقتضي تحقيق التوازن بين النفس والجسد ولكن حياة السعادة الحقيقية كانت في البحث عن معنى الخلود، والخلود عند المسلم هو تجرد الإنسان من الحياة الزائفة الزائلة والنظر إلى العالم الباقي الخالد وهو عالم الربوبية.

يقول الكندي^(١) "فيا أيها الإنسان الجاهل ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو معبر ثم تصير إلى العالم الحقيقي فتبقى فيه أبد الآبدين"^(٢).

فسعادة النفس ولذتها الحقيقية في أن تنعم في عالم الربوبية وتقرب من الذات الإلهية.

(١) الكندي (٨٠٣ - ٨٧٣) فيلسوف العرب كما وصفه ابن النديم، باعتبار أنه أول عربي صميم يتناول الفلسفة ويشتهر بها فهو أبو يوسف يعقوب بن أسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي، من قبيلة كندة. الفلسفة عند الكندي هي حب الحكمة والتشبيه بأفعال الله قدر الفلسفة، وبلوغ الكمال الإنساني بعدم التشاغل بالذات الحسية. انظر / د. عبد المنعم الحفني / موسوعة الفلسفة والفلاسفة / ص ١١١٣.

(٢) انظر الكندي، رسالة في القول في النفس ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية / د. محمد عبد الهادي أبو ريدة / ص ٢٧٩ / دار الفكر العربي / سنة ١٩٥٠.

أيضاً نجد السعادة عند الفارابي (٨٧٣ - ٩٥٣) في الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين جميعاً شراً. فالأفعال متى كانت متوسطة حصلت على الخلق الجميل. ففضيلة الخلق الجميل قائمة إذن على ملكة الوسط بين إفراط ونقص وكلاهما رذيلة مثل العفة فإنها متوسطة بين الشره وعدم الإحساس باللذة والشجاعة متوسطة بين التهور والجن وكذلك سائر الفضائل^(١).

ولكن يرى الفارابي أن هذا الوسط ليس في تناول أي فرد يستنبطه أو يستخرجه، فالمستبطن في الأخلاق هو مدير المدينة أو الملك. والصناعة التي بها يستخرج ذلك هي الصناعة المدنية أو المهنة الملكية. والفارابي هنا لا ينكر قدرة الإنسان على استنباط المتوسط في الأفعال والأخلاق ولكنه في نفس الوقت فوضى نفع المدينة وسائر أجزائها عندما جعل ذلك الملك أو المدير المدينة حتى لا يكون مهتماً بنفسه فقط ولا يبالي ولا يشعر بضر ما يستنبطه للمدينة. كما أن ترك الأمر في يد كل إنسان لن يجعل هناك مقياساً عاماً ينبغي توحيه بل يجعل الوسط يختلف باختلاف الأشخاص وفي ذلك ما يؤدي إلى الخلل والفوضى إذا ما ترك لكل فرد أن يحدد الوسط حسب هواه^(٢).

إذن يرى الفارابي أن مدير المدينة هو الصانع لهذه الصورة من الوسط الأخلاقي، فكان البناء الهرمي للمدينة يستقي أصوله من الرئيس الذي هو النموذج الأعلى للناس أجمعين^(٣).
فالفارابي لا يريد أن يكون الإنسان هو مقياس الوسط، أي هو الذي يحدد الوسط للفضائل ويصبح بالتالي مقياس خيرية الأفعال وشريرتها، مقياس الفضيلة والرذيلة كما ذهب إلى ذلك السوفسطائيين حين وضعوا مقياسهم في الإنسان وأصبح هو مقياس كل شيء خير وشر وصواب وخطأ وأصبح الحديث عن شيء ثابت في مجال المعرفة أو الأخلاق وهم كاذب فكل شيء يتغير ويختلف من فرد إلى آخر حسب رؤية كل فرد من الأفراد وبالتالي لم تكن هناك قيم ثابتة غير متغيرة لا تختلف باختلاف الأفراد والظروف وأصبح الاتفاق على أمر واحد ثابت أمر

(١) نظر / الفارابي. كتاب التنبيه على سبيل السعادة / ص ١٠ ضمن مجموعة حيدر آباد الهند / سنة ١٩٢٦

(٢) الفارابي / فصول المدني / ترجمة إلى الإنجليزية د. فلوب / ص ١١٤ / ١٩٦٦.

(٣) المرجع السابق / ص ١١٥.

عسير بل مستحيل. وهذا الموقف هو الذي أدى بالفارابي إلى جعل معيار الوسط في يد الحاكم أو الملك حتى لا يؤدي إلى ما حذرنا منه سقراط وأفلاطون وأرسطو من الخلل والفوضى الكامن وراء المبدأ السوفسطائي أو إن شئت من هذا المقياس الأخلاقي النسبي المؤدى حتما إلى الفوضى والاضطراب. لذلك كان حرص الفارابي إلى وجود مقياس عام للناس جميعا^(١).

ونجد أيضا أن هذا المقياس العام هو ما دعا إليه سقراط من قبل وكان هذا ما حدا به إلى نقد بروتاجوراس في قوله بأن الإنسان هو مقياس كل شيء كما سبق وأوضحنا.

مع التأكيد على أن الهدف هنا من بيان الوسطية في الفكر الإسلامي هو بيان ودحض حجج السفسطائيون الجدد الذين يزعمون إن الإسلام هو دين العنف والإرهاب وليس دين سماحة ووسطية.

فنحن نؤكد هنا من خلال فلاسفة الإسلام على هذه المعاني السمحة الأصيلة التي تميز هذه العقيدة الواعية الأصيلة، محاولين أن نبين لهذه الأقلام المغرضة التي تدعي عبر وسائل الإعلام المزيفة والجاهلة أن الإسلام ليس كما يدعون هو العقبة الوحيدة الكبرى أمام السلام العالمي، وهو الخطر الأكبر الذي يهدد ما يسمى بالعالم الحر كيف هذا ونحن نجد أن هذا هو العكس فأكثر المسلمين يشعرون في عصرنا الحاضر بأنهم مظلومون ومهددون.

وإذا كان هناك تصرفات لا عقلية أو متطرفة من بعض المسلمين فإن السبب في هذه التصرفات هو إحساسهم بالظلم الواقع عليهم من بعض القوى الغربية التي تقيمن على العالم، وتحنون القيم والمثل العليا التي يتشدد بها (مثل حق الشعوب في تقرير المصير، والديمقراطية وحقوق الإنسان .. الخ) وتطبق معايير مزدوجة تضر بمصالح الشعوب العربية والإسلامية فيها هو الفكر الإسلامي الذي يعبر عن روح الدين الحققة وها هم فلاسفة الأخلاق المسلمين كلا منهم يعبر عن رؤيته الأخلاقية المستفاه من روح القرآن الكريم والسنة النبوية الحققة.

(١) انظر / د. إبراهيم محمد إبراهيم صقر / الفلسفة الخلفية عند فلاسفة الإسلام ص ٩٣ / مكتبة أم القرى /

سنة ١٩٩٤.

فمثلاً إذا نظرنا إلى فيلسوف الأخلاق الإسلامي ابن مسكويه^(١) (٤٢١هـ - ١٠٣٠م) الذي يقول "أن لكل إنسان خيره الخاص أو سعادته الخاصة التي تختلف باختلاف قاصديها، ولكن هناك خير عام مطلق. فالسعادة الروحية لا السعادة البدنية ومتى انشغل الإنسان بعالم الروح بلغ مرتبة الملائكة عن طريق العشق الإلهي وحقق السعادة القصوى^(٢)."

أيضاً يرى ابن مسكويه أن من واجب الإنسان أن يحرص على الخيرات التي هي كمال النفس وهي حين يقصر في أفعاله فتصدر عن عدم رؤية يتحط من مرتبة الإنسانية إلى مرتبة الشهوة التي تشارك فيها البهيمة أو مرتبة الأمور الجسمية التي تشغله عما عرض له من تركية نفسه وحين تصدر أفعاله عن كمال نفسه، فإنه يتحقق له السعادة التي تنتهي به إلى الملك الرفيع، والسرور الحقيقي. تبلغ به إلى رب العالمين في النعيم المقيم. واللذات التي لم تراها عين، ولا سمعتها أذن ولا خطرت على قلب بشر^(٣).

كذلك أجمع معظم مفكري المسلمين على أن السعادة لا تكون إلا في اللذات الروحية لا تكون في اللذات الحسية الزائلة، ولكن في اللذة العقلية، وسعادة الفرد لا تتم إلا بسعادة الآخرين. هذه هي روح الإسلام الحقبة القائمة على فكرة الوسطية وروح الاعتدال التي تنطوي عليها تعاليم الإسلام كان لهذه الفكرة اثرها العظيم في سريان هذه الروح وانتشار هذه الفكرة في الحضارة الإسلامية بصفة عامة والثقافة الفلسفية بصفة خاصة^(٤).

إن العرب اليوم أشد الأمم حاجة للدفاع عن تراثهم. ذلك أن الهجمات عليه قوية ومتوالية، ولم نعلم في تاريخ الإنسان أن ثقافة ما هوجمت بمثل العنف الذي هوجمت به الثقافة العربية، ذلك لأن ثقافتنا بخصائصها وميزاتها سياج حقيقي لنا، والرغبات في تمزيق هذا السياج تمزيق للأمة العربية نفسها وهذا ما يرمي إليه المستعمرون^(٥).

(١) ابن مسكويه (٤٢١هـ - ١٠٣٠م) فيلسوف الأخلاق أبو علي أحمد محمد بن يعقوب بن مسكويه، أصله من الري بفارس. وتوفي بأصبهان. انظر / د. عبد المنعم الحفني / موسوعة الفلسفة والفلاسفة / ص ٦٤ - ١.

(٢) انظر ابن مسكويه / تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق / ص ١٤ / سنة ١٩٨٠.

(٣) المرجع السابق / ص ٦٤.

(٤) انظر / د. محمود حمدي زقزوق / تمهيد للفلسفة / ص ١٠٠.

(٥) قنطر / عمر فروخ / عبقرية العرب في العلم والفلسفة / ص ٢٣.

نخلص من هذا كله أن الواقع المعاصر حوى كثير من الأفكار والاتجاهات السوفسطائية بمفهومها الخاطي ومعناها السيئ وأنماط أكثر ضحالة للعقلانية المعاصرة التي تظهر أفكارا واتجاهات بها كثير من التعمية والتعمية على حقائق تتضح وضوح الشمس وكل هذا لأن الأفكار التي تبناها تخدم مصالحها وأغراضها.

وكما سبق وأوضحنا أن المقدمات الخاطئة لا تنتج إلا نتائج زائفة.

الخاتمة:

نستخلص مما سبق أن السوفسطائيون كانوا ممثلي عصرهم بما فيه من تغير وصراع: القديم بقيمه وتقاليده والجديد بآماله وأفكاره فكانوا أساتذة الجيل الجديد، غرسوا الشك بديلاً عن الدجماطيقية العقائدية، وكانوا معبرين عن روح حضارتهم في عصرهم تماماً كفلاسفة عصر التنوير في ق الثامن عشر^(١).

أيضاً كانوا أول من ناصر القول بالحرية الإنسانية في اختيار الأفعال في هذا الوجود في الفكر اليوناني. وبالنظر إلى المعنى النسبي للحرية نرى أن السفسطائيين قد آمنوا بوجود حرية اختيار إنسانية في هذا العالم بما يختار الإنسان اختياراً حرراً لأفعاله التي يفعلها في كل المواقف التي تعرض له — إنطلاقاً من ذات الإنسان — بالنسبة إلى إنكار السفسطائيين لوجود أي قوى خارجية عليا من الممكن أن تتدخل لتفرض علينا أن نتخذ أفعالنا واختيارات معينة، وأن نحجم عن اتخاذ اختيارات معينة أخرى. فقد أنكر السفسطائيون وجود الآلهة والعناية الإلهية، وكذلك القدر بوصفها أمور لا وجود لها، ومن ابتكار العقل الإنساني فحسب، وليس لها وجود حقيقي، وهاجوا الدراسات الطبيعية لدى أسلافهم التي تفيد انطلاق الفرد من ضرورة طبيعية لا وجود لها أصلاً كما ألغى السفسطائيون العرف وسلطانة وطالبوا بأن لا يطيع الإنسان سوى طبيعته الخاصة فحسب. فهناك حرية في رأي السفسطائيين لأنه لا وجود — في رأيهم — هناك لأسس الحتمية الطبيعية ولا لأسس الحتمية اللاهوتية، ولا للشمولية السياسية^(٢).

ورغم الحرية التي تصدى لها السفسطائيون في فكرهم إلا أنهم يعاب عليهم مغالاتهم بعض الشيء في دعوتهم للحرية الفردية، فجعلوا للفردية سلطاناً أعلى فوق كل شيء — فكان هذا مصدر خطأهم في رأي البعض — وكثيراً ما استغل الشباب المتهور المعاصر للسوفسطائيين سلاح الفردية هذا في هدم كافة التقاليد والأعراف والقوانين ومن ثم سعوا إلى تحقيق أهداف تجريبية أنانية لا قيد عليها من ضمير وهو عكس ما قصده السوفسطائيون في فكرهم — خاصة الجيل الأول^(٣).

(١) انظر/ د. أحمد محمود صبحي / في فلسفة الحضارة (١) الحضارة الإغريقية / ص ٨٨.

(٢) انظر / د. محمود مراد / الجرية في الفلسفة اليونانية / ص ٣٢٢.

(٣) المرجع السابق / ص ٣٣٢.

وهذا ما فعله أيضا السوفسطائيون الجدد في واقعنا المعاصر. ورغم كل هذا فإن السوفسطائيون الأوائل وعلى رأسهم بروتاجوراس كانوا أصحاب حركة تنويرية وثقافية غيرت كثيرا في المجتمع اليوناني كما أن إيمانهم العميق بالحرية الإنسانية جعلتهم من الرواد الأوائل لأفلاطون وأرسطو والمدارس الهلنستية، إذ بعد أن آثار السفسطائيون هذه الإشكاليات لم يعد ممكنا للفكر اليوناني بعدهم أن يتجاهلها ويعود إلى الإنكباب على دراسة الطبيعة كما كان ويهمل الإنسان، بل كان لابد أن يواصل أولئك الذين خلفوا السفسطائية نفس المسيرة، وإن كانوا قد حدث على يد هؤلاء الخلفاء التوسط في مناصرة الفردية الإنسانية. ومحاولة التوفيق بينها وبين غير من بني جنسه^(١)

(١) المرجع السابق / ص ٣٢٣.

نتائج البحث

وغتاما بعد أن عايشت مفهوم الإنسان لدى أشهر السوفسطائيين وأكبر ممثليهم وصاحب الحركة التنويرية في الفكر اليوناني بروتاجوراس، الذي اتضحت عنده الرعة الإنسانية من خلال عبارته الشهيرة "الإنسان مقياس كل شيء" وبينت كيف أثرت هذه العبارة على الواقع المعاصر.

يمكن تلخيص النتائج فيما يلي:

أولاً: إن السوفسطائيين كان لهم الفضل في توجيه النظر إلى الإنسان بوصفه أجدد الكائنات بالدراسة، وبوصفه أساس الوجود ومحوره والأولى بالنظر، فكانوا أول من قال بحرية الإرادة الإنسانية وذلك من خلال عبارة بروتاجوراس الشهيرة "الإنسان مقياس كل شيء" هذه العبارة التي تصدرت كل جوانب فلسفته المعرفية والأخلاقية والسياسية.

ثانياً: أرسى بروتاجوراس قواعد الشك من خلال هذه العبارة، فأصبحت الحقائق عنده نسبية وجزئية ومتغيرة، والحقيقة عنده تأتي عن طريق الحواس، ولا وجود لها خارج الذات، أي ليس لها وجود موضوعي، فالإنسان هو الذي يحدد وجودها حسب مقياسه الحسي.

ثالثاً: يعتبر المذهب البرجماتي أحدث صور النسبية وأكثرها إثارة للاهتمام، فبروتاجوراس كان من الرواد الذين مهدوا الطريق للبرجماتية ونظرية الحقيقة عند نيتشه تحمل شبهها واضحا للسوفسطائيين ولكن يأتي الاختلاف بينهما في أن ذاتية السوفسطائيين تصنف ذاتية فردية على عكس ذاتية نيتشه المتعلقة بالنوع الإنساني ككل.

رابعاً: تعرض بروتاجوراس للنقد الشديد من قبل سقراط وأفلاطون وأرسطو ووصل النقد بأفلاطون وأرسطو إلى حد تشويه حناقم والافتراء عليهم بالكذب، ويرجع البعض إلى أن الكراهية التي تعرض لها السوفسطائيون كان يرجع إلى تفوقهم العقلي.

أيضاً تعرضوا للنقد من قبل الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا وابن رشد وغيرهم مؤكدين على أن السفسطائية صناعة لا تنتهي إلى غرض محصل واجب، فهي تشويش على العالم والعلم، فهي صناعة معدة نحو الظن والتخيل والحاكاة.

خامساً: وصلت النسبية عندهم إلى الشك في وجود الآلهة وبرروا هذا بوجود الحرية الإنسانية، ووصلت أيضاً إلى مجال الأخلاق وقالوا أن سلوك الناس وأخلاقهم تخضع للنواميس، والعادات والتقاليد في المجتمعات المتحضرة وليس للإنسان في حالة المعيشة الفطرية أخلاق، فالأخلاق مكتسبة وتأتي عن طريق التعلم والتربية.

سادساً: أما في مجال السياسة لم يعد السفسطائيون ينظرون إلى القوانين على أنها مستمدة من قانون اللوغس الألهي بل أصبح ينظرون إليها على أنها من ابتداء البشر الحر وحدهم، وهذا ما عرف فيما بعد بنظرية العقد الاجتماعي وكان بروتاجوراس أول من قال بنظرية "العقد الاجتماعي" فالإنسان كان في حاجة ماسة إلى وضع قانون يضمن حريته ويحافظ على بقائه وحياته.

أيضاً رد بروتاجوراس القوانين إلى تواضع البشر فيما بينهم، على أنها اتفاق مبرم بين المواطنين لحماية حقوقهم الفردية من اعتداء الآخرين.

ولكن سقراط سخر من هذا وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى ذاهباً إلى قدسية القوانين وضرورتها وكليتها بالنسبة إلى الجميع فالقوانين ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأزمان.

سابعاً: أكد السفسطائيون على قدرة الإنسان الهائلة على الإبداع ليشمل إبداعه كافة الميادين الثقافية، فقد قالوا بهذا الشأن أن حقائقنا هي كمؤسساتنا من صنع البشر، والحقيقة لها معيار أعلى يمكن قياسه على أساسه (أي الإنسان) نفسه.

أيضا قالوا بمبدأ المساواة بين البشر جميعا في عصر كان ينظر إلى العبودية على أنه أمر طبيعي عند أكبر فلاسفة اليونان سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم ووجهوا دعوة إلى إلغاء نظام العبودية لما فيه قسوة وظلم لفئات كثيرة من المواطنين. وهذا ليس بغريب على فكرهم الذي يؤكد الحرية الإنسانية.

ثامناً: حوى العصر الحديث والمعاصر صور وأفكار واتجاهات تعبر عن المعنى السيئ للفكر السوفسطائي وقد سموا من المنظور المعاصر باسم السوفسطائيون الجدد وعبرت عن هذا النموذج بالذي يحدث حالياً وما تنوج به الإحداث الراهنة من القوة المتفطرة المتمثلة في أمريكا وإسرائيل وبين ما يحدث في العالم العربي الإسلامي وكيف عبر العالم الغربي عن قيمه وأخلاقه النفعية التي ينظر إليها من منظور مادي نفعي دون النظر إلى مصلحة وحقوق الآخرين.

وقد عبرت عن الفكر الإسلامي بآراء لبعض فلاسفة الإسلام الذين أكدوا على القيم الإنسانية والأخلاقية بما يتماشى مع روح القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وفي ذلك دحض لحجج القائلين أن الإسلام يدعو إلى التطرف والإرهاب.

قائمة المراجع

المراجع العربية:

- ١- إبراهيم محمد إبراهيم صقر (دكتور) الفلسفة الخلقية عند فلاسفة الإسلام / مكتبة أم القرى سنة ١٩٩٤.
- ٢- ابن سينا / الشفاء / المنطق / تحقيق إبراهيم مذكور / الهيئة العامة للكتاب / سنة ١٩٨٣.
- ٣- ابن مسكويه / تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق / سنة ١٩٨٠.
- ٤- ابن منظور / لسان العرب / تحقيق عبد الله علي الكبير / دار المعارف.
- ٥- أبي الوليد بن رشد / تلخيص السفسطة / تحقيق محمد سليم سالم / مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧٣.
- ٦- أحمد فؤاد الأهواني (دكتور) / فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط / دار إحياء الكتب العربية / عيسى البابي سنة ١٩٥٤.
- ٧- ----- / معاني الفلسفة / دار إحياء الكتب العربية / سنة ١٩٤٧.
- ٨- أحمد أمين / د. زكي نجيب محمود / قصة الفلسفة اليونانية / مطبعة لجنة التأليف والترجمة / سنة ١٩٤٩.
- ٩- أحمد محمود صبحي (دكتور) في فلسفة الحضارة (١) الحضارة الإغريقية (د.ت).
- ١٠- أرسطو / ترجمة بارتلمي سانتيلير / تعريب أحمد لطفي السيد / دار الكتب المصرية / القاهرة.
- ١١- أفلاطون / محاوره بروتاجوراس / ترجمة إلى الإنجليزية بنيامين جوديت / ترجمة ودراسة محمد كمال الدين علي يوسف / راجعها د. محمد صقر خفاجة (د.ت).

- ١٢- ----- / محاوره ثياتيتوس أو عن العلم / ترجمه د. أميرة حلمي مطر / الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٧٣.
- ١٣- ----- / محاوره الجمهورية / ترجمه حنا خبار / ط٣ المطبعة العصرية.
- ١٤- ----- / محاوره فيدون / ترجمه د. زكي نجيب محمود / أ. أحمد أمين / مكتبة النهضة المصرية.
- ١٥- ----- / محاوره السفسطائي / تحقيق وتقديم أوغست ديبس / ترجمه الأدب فؤاد جرجي برbare / دمشق ١٩٦٩.
- ١٦- ----- / محاوره القوانين / ترجمه إلى اليونانية د. تيلور / نقله إلى العربية / محمد حسن ظاظا / الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨٦.
- ١٧- الفارابي / فصول المديني / ترجمه إلى الإنجليزية / د. نلوب / ١٩٦٦.
- ١٨- ----- / كتاب التنبيه على سبيل السعادة / ضمن مجموعة جيدر أباد / ١٩٢٦.
- ١٩- الكندي / رسالة في القول في النفس / ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفة / د. محمد عبد الهادي أبو ريده / دار الفكر العربي / سنة ١٩٥٠.
- ٢٠- أميرة حلمي مطر (دكتوراه) دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل - الزمان - الوعي الجمالي) / درا الثقافة للطباعة والنشر سنة ١٩٨٠.
- ٢١- ----- / الفلسفة عند اليونان / دار النهضة العربية / سنة ١٩٦٨.
- ٢٢- ----- / الفلسفة عند اليونان / تاريخها ومشكلاتها دار قباء للطباعة والنشر سنة ١٩٨٨.

- ٢٣- إمام عبد الفتاح (دكتور) فلسفة الأخلاق / دار الثقافة للنشر والتوزيع
سنة ١٩٨٥.
- ٢٤- برتراند رسل / تاريخ الفلسفة الغربية / ج١ ترجمة د. زكي نجيب
محمود / د. أحمد أمين (د.ت).
- ٢٥- ----- / تاريخ الفلسفة الغربية / ج٣. الفلسفة الحديثة ترجمة /
محمد فتحي الشيطي / الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٧٧.
- ٢٦- جورج سباين / تطور الفكر السياسي / ترجمة جلال العروس /
القاهرة / دار المعارف سنة ١٩٥٤.
- ٢٧- حسن علي (دكتور) / ما الفلسفة / مكتبة الأنجلو الحديثة ١٩٩١.
- ٢٨- روجية جبارودي / نظرات حول الإنسان / ترجمة د. يحيى هويدي /
القاهرة / سنة ١٩٨٣.
- ٢٩- زكريا إبراهيم (دكتور) / مشكلات فلسفية / مشكلة الفلسفة / مكتبة
مصر (د.ت).
- ٣٠- عبد الرحمن بدوي (دكتور) / ربيع الفكر اليوناني.
- ٣١- عبد المنعم الحفني (دكتور) / المعجم الفلسفي / الدار الشرقية سنة
١٩٩٠.
- ٣٢- عثمان أمين - شيللر / دار المعارف نوابع الفكر الغربي / (د.ت).
- ٣٣- عزت قرني / (دكتور) الفلسفة اليونانية / مكتبة سعيد رأفت جامعة
عين شمس (د.ت).
- ٣٤- عمر فروخ / عبقرية العرب في العلم والفلسفة / (د.ت).
- ٣٥- علي عبد المعطي محمد (دكتور) الفكر السياسي الغربي / دار
المعرفة الجامعية / سنة ١٩٩٦.
- ٣٦- ف.س. ترسيان / الفكر السياسي في اليونان القديمة / ترجمة حنا
عبود / الأهالي.

- ٣٧- فؤاد زكريا (دكتور) نبش / دار المعارف (د.ت).
- ٣٨- فيصل عباس (دكتور) الفلسفة والإنسان / جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة / دار الفكر العربي / بيروت / سنة ١٩٩٦.
- ٣٩- كريستون اندريه / سقراط / ترجمة بشارة صارجي / المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر / بيروت / سنة ١٩٨٠.
- ٤٠- م. تايلور / الفلسفة اليونانية / تعريب عبد المجيد عبد الرحيم / مراجعة وتقديم د. ماهر كامل / مكتبة النهضة المصرية / سنة ١٩٩٨.
- ٤١- محمد السيد الجنيد (دكتور) في علم الأخلاق قضايا ونصوص سنة ١٩٧٩.
- ٤٢- محمد بيسار / الفلسفة اليونانية / مقدمات ومذاهب / دار الكتاب اللبناني / بيروت / سنة ١٩٧٣.
- ٤٣- ماهر عبد القادر (دكتور) محاضرات في المقدمات الفلسفية (مذاهب) ج ١ / دار المعرفة الجامعية.
- ٤٤- محمود مراد (دكتور) الحرية في الفلسفة اليونانية دار الوفاء للطباعة (د.ت).
- ٤٥- الشيخ الإمام محمد ابن أبي بكر عبد القادر الرازي مختار الصحاح / عنى بترتيبه محمود خاطر بك / مطابع الأميرية.
- ٤٦- مراد وهبه (دكتور) المعجم الفلسفي / معجم المصطلحات الفلسفية / دار قباء للطباعة والنشر (د.ت).
- ٤٧- محمد كريم (دكتور) تطور الفكر السياسي / من مصر القديمة حتى الإسلام / المكتبة العصرية / سنة ١٩٩٤.
- ٤٨- محمود حمدي زقروق / تهيد للفلسفة / دار المعارف / سنة ١٩٩٤.

٤٩- نازلي إسماعيل حسين (دكتوراه) الإنسان والقيم في الشرق والغرب /
سنة ١٩٨٠.

٥٠- وولتر ستيس / تاريخ الفلسفة اليونانية / ترجمة مجاهد عبد المنعم
مجاهد / دار الثقافة للنشر والتوزيع / سنة ١٩٨٤.

٥١- يحيى هويدي (دكتور) دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة / دار
الثقافة للنشر والتوزيع سنة ١٩٩١.

٥٢- يوسف كرم (دكتور) تاريخ الفلسفة الحديثة ط ٥ / دار المعارف.

المراجع الأجنبية:

1- Encyclopedia of philosophy / London and New
York.

2- Encyclopedia of, Britannica, 1768.

3- J. Burnt. Greek Philosophy.

4- Dunning, Political Theories, Book.

5- Land man, M. man in the Mirror of his thought,
applied, literature press, 1979.

